

19

1960
e. lat

Bonner Zeitschrift
für
THEOLOGIE
und
SEELSORGE



Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Wilh. Schwer u. Fritz Tillmann



1. JAHRGANG
1924



Druck und Verlag von L. Schwann · Düsseldorf

v.1
1924

Bonner Zeitschrift
für
THEOLOGIE
und
SEELESORGE

Im Auftrage
der katholisch-theologischen Fakultät
herausgegeben von
Willy Schwerdtfeger & Fritz Tillmann

1. JAHRGANG
1924



Druck und Verlag von L. Schwann, Düsseldorf

INHALT.

| | |
|---|---------|
| Geleitwort. / Karl Joseph Kardinal Schulte | Seite 1 |
| Abhandlungen: | |
| Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Philosophie des hl. Thomas von Aquin. / Prof. DDr. Switalski, Braunsberg | 3 |
| Ursprung und Bedeutung der Bundeslade. / Privatdozent DDr. Lorenz Dürr, Friesdorf-Bonn | 17 |
| Immanuel Kants Lebenswerk. / Privatdozent DDr. Theodor Steinbüchel, Bonn | 33 |
| Die alte Pfarrei in der neuen Stadt. / Prof. Dr. Schwer, Bonn | 60 |
| Der theologische Symbolismus. / Prof. Dr. P. Junglas, Bonn | 101 |
| Synoptische Studien zur Bergpredigt. / Prof. Dr. H. Vogels, Bonn | 123 |
| Über Vererbung und Seelsorge. / Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bonn | 137 |
| Neuere Forschungen über Hysterie. / Privatdozent Dr. Theodor Müncker, Bonn | 164 |
| Das Alter des Dekalogs. / Prof. Dr. Franz Feldmann, Bonn | 213 |
| Ein Bild des religiösen und sittlichen Lebens in der altspanischen Kirche. / Stadtpfarrer DDr. Stiefenhofer, Dinkelsbühl | 232 |
| Zur Brentano-Emmerich-Frage. / Prof. Dr. Herm. Cardauns, Bonn | 251 |
| Neuordnung der Jugendfürsorge durch das Jugendwohlfahrtsgesetz. / Amtsgerichtsrat L. Clostermann, Bonn | 260 |
| Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie. / Privatdozent DDr. Karl Eschweiler, Bonn | 313 |
| Die Betrachtung als psychologisches Problem. / Dr. phil. Alphons Bolley, Köln | 338 |
| Die Sekten der Gegenwart und ihre Abwehr. / Privatdozent Dr. Fr. Hünemann, Sechtem b. Bonn | 353 |
| Das Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens. / Pfarrer Dr. B. Custodis, Bonn | 374 |
| Dorfseelsorge und Dorfkultur. / Pfarrer Jakob Weiler, Mertesdorf bei Trier | 384 |

Übersichten:

Seite

| | |
|---|-----|
| Die Abwendung vom Evolutionismus in der Religionspsychologie und in der Völkerkunde. / Privatdozent Dr. Friedr. Andres, Bonn | 75 |
| Arbeitsschule und Religionsunterricht. / Prof. Dr. F. J. Peters, Köln | 87 |
| Neuere Literatur zur Theologie und Religionsgeschichte des Alten Testamentes. / Prof. Dr. Franz Feldmann, Bonn | 190 |
| Vom arbeitenden und wirtschaftenden Menschen. / Prof. Dr. W. Schwer, Bonn | 198 |
| Zur Problematik der Ethik in der Gegenwart. / Privatdozent Dr. Th. Steinbüchel, Bonn | 290 |
| Umschau im deutschen Protestantismus | 301 |
| Die katholische Kirche im protestantischen Urteil der Gegenwart. / Privatdozent Dr. Friedr. Hünermann, Sechtem | 390 |
| Aus der katholischen Bewegung des 19. Jahrhunderts. / Prof. Dr. W. Schwer, Bonn | 396 |

Aus Seelsorge, Kirche und Leben:

| | |
|---|-----|
| Großstadtseelsorge in Paris. / Katholischer Mädchenschutz. / Theologischer Ferienkursus. / Mecheln. / Alte und neue Seelsorge | 94 |
| Landbevölkerung und Kirche. / Religionsunterricht. / Studentische Mensuren. / Aufbau der „Nachfolge Christi“. / Akten und Menschen | 205 |
| Gebot und Tugend. / Neuland der Seelsorge. / Die Erstkommunionfeier | 306 |
| „Consolamini pusillanimes!“ / Ein Brief. / Gestaltwandel der Seelsorge. / Wissenschaftlich-pastorale Vereinigung | 401 |



Geleitwort.

Dem Erscheinen dieser neuen Zeitschrift gelten meine innigsten oberhirtlichen Segenswünsche! Da die Sorge für einen wissenschaftlich gebildeten Nachwuchs des geistlichen Standes und für einen wissenschaftlich sich fortbildenden Klerus zu den Haupt Sorgen des Bischofs gehört, wird man meine Freude darüber begreiflich finden, daß die Mitglieder der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät, der zur Einführung in die hl. Glaubenswissenschaft die Kandidaten des Priestertums hiesiger Erzdiözese anvertraut sind, den geistigen Verkehr mit ihren vormaligen Schülern und mit ihren Mitbrüdern im geistlichen Amte fortsetzen und durch eine Zeitschrift regelmäßig pflegen wollen. Das Ansehen der Fakultät und der Herausgeber bürgt dafür, daß die neue Zeitschrift mit glücklichem Erfolge sich einführen wird. Alle Voraussetzungen sind gegeben, daß der Inhalt der Zeitschrift durch treueste Kirchlichkeit, wissenschaftliche Gediegenheit und praktische Verwertbarkeit einen vielseitig segensvollen Einfluß auf ihre geistlichen Leser gewinnt. Meine Zuversicht ist um so größer, als das Vorhaben der Bonner Fakultät sich mit langgehegten Wünschen unseres Diözesanklerus begegnet. Schon die unter Führung des allzufrüh heimgegangenen Dr. Stoffels, des späteren Weihbischofs, 1919 vollzogene Gründung einer „Vereinigung für wissenschaftliche und praktische Fortbildung des Klerus in der Erzdiözese Köln“ entsprang der allgemein gewordenen Überzeugung, daß innerhalb eines so großen und bedeutsamen Erzbistums der nach mehreren Tausend zählenden Geistlichkeit für die wissenschaftliche Vertiefung und praktische Erneuerung ihrer seelsorglichen Tagesarbeit mehr als bisher Anregung geboten werden müsse. Man versprach sich am meisten von regelmäßigen Vortragskursen und von einem wirklich geeigneten literarischen Organ. Die theologischen Vortragskurse, die die Vereinigung trotz der bekannten äußeren Behinderungen in den letzten fünf Jahren veranstaltete, gaben jedesmal erfreuliche Beweise für den im Klerus lebendigen Willen, sein Privatstudium und seine Praxis in Verbindung zu halten mit den Fortschritten der Wissenschaft und den Erfordernissen der Zeit. Es war natürlich, daß bei solchen Gelegenheiten immer dringender das Verlangen nach einer Zeitschrift zutage trat, die entsprechend den gerade heute und hier gegebenen Verhältnissen gleichmäßig Theologie und Seelsorge berücksichtigen und um Befruchtung der priesterlichen Berufsarbeit sowie um Förderung des priesterlich-asketischen Lebens bemüht sein sollte. Tatenfroher Optimismus unternahm es dann, ungeachtet der schlimmsten Notlage, in der sich alle literarische Produktion befand, zu Anfang vorigen Jahres dem Verlangen des Klerus durch Herausgabe der „Kölner Seelsorgeblätter“ zu entsprechen. Freilich war diese Gründung noch nicht genug gesichert und auch zu sehr das persönliche Werk des Vorsitzenden der Wissenschaftlich-Pastoralen Vereinigung, um auch dann noch

fortgesetzt werden zu können, als letzterer so unerwartet schnell aus dieser Zeitlichkeit abberufen wurde. Darum muß es seitens des Klerus freudigst begrüßt werden, daß nunmehr diejenige Stelle im Erzbistum Köln, die von vornherein die sicherste Gewähr für gutes Gelingen geben kann, die Herausgabe der Zeitschrift sich angelegen sein lassen will, und daß als verantwortliche Herausgeber zwei angesehene Mitglieder der Bonner Fakultät in den Vordergrund treten, von denen weithin bekannt ist, daß sie gleichermaßen der theologischen Wissenschaft wie der seelsorglichen Praxis gerecht zu werden wissen.

Möge also die neue „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“ eine liebe, freudige Bewillkommnung finden und möge ihre Aufnahme eine so allgemeine sein, daß sie schlechthin als die Zeitschrift des Klerus der Kölner Erzdiözese gelten kann!

Mit der Erfüllung dieses meines oberhirtlichen Wunsches wird — davon bin ich tief überzeugt — viel neuer und großer Segen verbunden sein.

Köln, 8. Mai 1924.

DER ERZBISCHOF VON KÖLN:

Karl Joseph Kardinal Schulte.

Die geistesgeschichtliche Bedeutung der Philosophie des hl. Thomas von Aquino.

Von Professor D.Dr. Switalski, Braunsberg.

Wie ein imposanter Quadernbau ragt das System des hl. Thomas in unsere geistig zerrissene Zeit hinein. Seine sorgfältige, streng sachliche Fundierung, die Klarheit und Universalität seines Planes, die Sicherheit der Durchführung im einzelnen, die harmonisch ausgeglichene Verknüpfung seiner Glieder und endlich die unüberbietbare Erhabenheit der Zielsetzung, in die das Ganze mündet, ringen auch dem prinzipiellen Gegner Bewunderung und Anerkennung ab.

Die erschöpfende Wirklichkeitsdeutung ist mit der Bestimmung der Stellung, die der Mensch im All einnimmt, und der Aufgabe, die daraus für ihn sich ergibt, eng verbunden. Die beiden Reiche, in die der gläubige Christ sich hineingestellt sieht — Natur und Übernatur —, werden reinlich voneinander abgegrenzt und doch in ihrem wechselseitigen Bezogensein klar dargestellt. Ungezwungen ergeben sich mit strenger Folgerichtigkeit aus der so gewonnenen Lehre vom Ursprung, von der Bestimmung und vom Ziele des menschlichen Lebens Normen und Richtlinien für seine Auswirkung und praktische Gestaltung.

Das thomistische System verbindet in fast unerreichbarer Vollendung Tiefe der Auffassung mit Schärfe der Zergliederung und Solidität der Begründung. Es stellt unbestreitbar den klassischen Höhepunkt dar unter den Versuchen, das Gebiet des natürlichen Wissens und des übernatürlichen Glaubens rational zu durchdringen und bei aller Beachtung der bestehenden Spannungen die beides umspannende Einheit der geistigen Auffassung zu wahren.

Kein Wunder, wenn das kirchliche Lehramt frühzeitig die eminente Bedeutung dieses Lehrgebäudes für die Schulung des Denkens und für die gründliche Orientierung in einer wahrhaft christlichen Weltanschauung und Lebensdeutung erkannt hat! Und für jeden objektiv Urteilenden ist es ebenso verständlich, warum die höchste kirchliche Autorität gerade in den letzten Jahrzehnten mehrfach, mit steigender Eindringlichkeit, zum Studium der thomistischen Philosophie als Rettung aus dem geistigen Wirrwarr der Gegenwart aufgefordert hat.

Als Leo XIII. in seinem Rundschreiben „Aeterni Patris“ im Jahre 1879 diesen Ruf erhob, erregte er noch Befremden und Widerspruch. Selbst gläubige Katholiken gerieten in Verlegenheit und meinten, nur unter Vorbehalten und mit Abschwächungen der päpstlichen Mahnung Folge leisten zu können.

Seitdem haben die ungeheuren Ereignisse, die unsere abendländische Kultur in ihren Grundfesten erschütterten, gründlich mit dem modernen Bildungsdünkel aufgeräumt. Die vorjährige Thomasenzyklika „Studiorum ducem“ fand willigeres Gehör und verständnisvollere Aufnahme. Man horcht eben, auch in außerkirchlichen Kreisen, gespannt auf, wenn man von festen Grundlagen und sicheren Zielsetzungen hört!

Aber wie kann denn der moderne Mensch Zugang zu dem mittelalterlichen Denker finden? Die ihn seltsam anmutende Form der thomistischen Darstellung ist noch das geringste Hindernis. Bald findet er sich bei einigermaßen gutem Willen in ihr zurecht. Dann erscheint sie ihm durchsichtig und dem Inhalt angemessen. Aber eben an der Würdigung dieses Inhaltes und vor allem an der Übernahme der in ihm enthaltenen Überzeugungen scheint ihn die Kluft zu hindern, die sich durch die geistigen Umwälzungen der letzten Jahrhunderte zwischen dem Gegenwartsdenken und dem Anschauungskreis des Mittelalters aufgetan hat. Wir haben, so wirft man ein, die Unbefangenheit verloren, die zur Übernahme der vorbehaltlosen Orientierung am Objekt, eines Grundmerkmals thomistischer GeistesEinstellung, uns bewegen könnte! Und zur Wiederherstellung des seelischen Gleichgewichts, das in natürlicher Unbefangenheit sich kundgibt, auf dem modernen Niveau differenzierter Geistigkeit findet man nicht Mut noch Kraft!

Gerade diesem Pessimismus gegenüber, der weiter verbreitet ist, als man zugeben möchte, ist eine energische Vertiefung in das Lebenswerk des Aquinaten das beste Heilmittel. Sie führt uns mit einem Schlage in eine reine und klare geistige Atmosphäre hinein. Unsere Geisteskraft gewinnt allmählich wieder Vertrauen zu sich. Sie stählt sich, ihr Blick weitet und schärft sich, und die klassisch einfachen Formeln des mittelalterlichen Denkens muten uns auf einmal seltsam modern an: wir finden in ihnen Gegenwartsprobleme, wenigstens grundsätzlich, im voraus gelöst, und wir lernen an ihnen die Waffen schmieden, deren wir zur Bewältigung von Schwierigkeiten, die damals nicht geahnt werden konnten, bedürfen!

Um diesen geistigen Gesundungsprozeß beim Studium des hl. Thomas in sich zu erleben, genügt freilich eine bloß kursorische, vielleicht gar fragmentarische Lektüre seiner Schriften keineswegs. Man muß immer wieder intensiv mit ihnen sich beschäftigen, und man muß sie allseits zu verstehen suchen aus dem Netzwerk historischer Beziehungen, in das sie eingebettet sind. Dann kann man sich an die Hauptaufgabe heranwagen, an die gründliche philosophische Auseinandersetzung zwischen moderner Problematik mit thomistischer Sicherheit und Festigkeit.

Zu dieser Auseinandersetzung, die unbedingt an die Stelle kritikloser Lobeserhebung einerseits und voreingenommener Zurückhaltung andererseits treten muß, möchten die nachfolgenden Ausführungen einen Beitrag liefern, indem sie in ganz allgemeinen Umrissen anzudeuten suchen, welche Bedeutung der thomistischen Geistesleistung in der Gesamtentwicklung des menschlichen Geistes zukommt, und inwiefern sein Werk gerade auch für die Lösung unserer geistigen Zeitaufgabe vorbildlich zu wirken berufen ist.

I.

Philosophie ist Bemühung des menschlichen Geistes um Zurückführung der uns zunächst rätselhaft anmutenden Wirklichkeit auf ihre letzten Gründe und

zugleich um endgültige Aufhellung des Verhältnisses, in dem er selbst zu dieser Wirklichkeit sich befindet.

Diese Bemühung gelangt hienieden nie zum Abschluß sowohl wegen der schier unübersehbaren Wirklichkeitsfülle und der steten Veränderung, in der sie sich befindet, als auch wegen der Begrenztheit des Menschengesistes selbst, der nur in langsamem, mühevолlem Fortschreiten diese Wirklichkeitsfülle gedanklich zu bewältigen vermag.

Das Streben nach ihrer vollbefriedigenden Ergründung ist seinem tiefsten Sinne nach ein Ringen um Erfassung der in sich gründenden göttlichen Wahrheit, die aller Wirklichkeit als das letztlich Bestimmende zugrunde liegt und durch die Wirklichkeit hindurch dem Menschengesiste sich offenbart.

Generationen auf Generationen arbeiten an der Lösung dieser Aufgaben, nicht alle mit gleichem Glück; ihre Arbeit zeigt aber bei allem Wandel trotz vieler Hemmungen, die immer wieder das Fortschreiten unterbrechen, im Grunde doch eine Stetigkeit der Entwicklung: der Menschengesist reift allmählich heran; er ringt sich von einer Problemschicht zu einer höher gelagerten empor, und seinen Niederschlag findet dieses Ringen in den grundlegenden Einsichten, die jeder weiteren Forschung und Besinnung festen Halt und sichere Orientierung gewähren, und in den klassischen Fragestellungen und Lösungsversuchen, die den Gesichtskreis des forschenden Menschengesistes erweitern und zugleich klärend umgrenzen.

Die großen Pfadfinder, denen es im Laufe der Jahrtausende währenden Entwicklung des Menschengesistes gelungen ist, mit genialem Scharfblick und mit originaler Gestaltungskraft in derart vorbildlicher Weise neue, bislang kaum geahnte Bezirke der alles durchwaltenden Wahrheitsordnung zu erschließen, werden von der auf ihre geistige Entwicklung zurückblickenden Menschheit als hochragende Führer verehrt, zu denen sie immer von neuem um Rat und Aufschluß sich wendet. Ihre Werke bilden Marksteine auf dem Wege der Selbstbesinnung; sie überdauern die Jahrtausende, weil sie eine fast unerschöpfliche Fundgrube an meisterhaft geprägten Erkenntnissen und an weitreichenden und zugleich tiefdringenden Ausblicken enthalten, die auch bei veränderter geistiger Einstellung überraschend fruchtbare Aufschlüsse bieten.

Zu diesen ganz Großen im Reiche des Geistes rechnet man gemeinhin unter den Denkern des Altertums Plato und Aristoteles, beide entschiedene Vertreter einer aus geistigen Prinzipien alles ableitenden Philosophie und doch in Auffassung und Lehre durchaus voneinander verschieden. Platos Blick wird gebannt durch das in hellem Glanze erstrahlende, überweltliche Reich der „wahrhaft seienden“ Ideen, als dessen genialer Entdecker er seither gerühmt wird. Aristoteles dagegen durchforscht mit emsig sammelndem und prüfendem Scharfsinn die Gestalten und Vorgänge der sinnlichen Welt; in ihr selbst sucht er die bestimmenden Wesensgründe, deren Erfassung ihn nicht wie seinen Lehrer Plato zu hochfliegenden Spekulationen veranlaßt; besonnen und vorsichtig

dringt er vielmehr von ihnen zu dem letzten übersinnlichen Grunde, der Gottheit, vor. Sein Weltbild ist weniger glanzvoll als das Ideenreich Platos; aber es imponiert durch die Straffheit, mit der alles in den Rahmen einer die Wirklichkeitswelt innerlich zusammenhaltenden Zielstrebigkeit gespannt wird.

Platonischer Tiefsinn und aristotelischer Scharfblick haben einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt. Noch heute scheiden sich die Geister, indem sie teils mit Plato das zeitlos Geltende, letztlich Normgebende, jenseits der Wirklichkeit in unberührter Reinheit Schwebende allein der Beachtung für wert halten, teils mit Aristoteles bedächtig der Durchforschung der Wirklichkeit sich zuwenden und zäh und unverdrossen um ihre geistige Durchdringung sich mühen.

Von entscheidender Bedeutung für den Einfluß dieser beiden Geistesrichtungen auf die weitere Kulturentwicklung war freilich ihre Verbindung mit der durch den christlichen Glauben in neue Bahnen gelenkten und auf ein höheres Niveau gehobenen Spekulation: das Christentum ist wesensgemäß übernatürlich bestimmtes gläubiges Leben und nicht philosophische Lehre noch Spekulation. Die alten Christen rühmen sich dessen, daß ihre „*philosophia*“ eben das nach Christus gestaltete Leben sei: sie seien dazu berufen, nicht „Großes zu reden“, sondern „groß zu leben“. Es konnte indes nicht ausbleiben, daß in diesem vom glühenden Gottesglauben begeisterten Leben die Reflexion über seine Bedeutung und über seine Beziehung zu den philosophischen Anschauungen der Umwelt sich zu regen begann. Man mußte imstande sein, die Einwürfe der Gegner zu widerlegen, die inneren Vorzüge des Glaubens zu begründen und falschen Ausdeutungen zu begegnen. Dabei wurde dann auch immer stärker das philosophische Bedürfnis der Selbstbesinnung auf den Wahrheitsgehalt der Offenbarung und auf die Verbindung, die zwischen Natur und Übernatur, Vernunftwissen und Glaubenserkenntnis besteht. Daß diese Verbindung eine positive sein muß, daß deshalb grundsätzlich zwischen beiden Bereichen ein Widerspruch nicht obwalten kann, steht für den gläubigen Christen „*a priori*“ fest, weil er weiß, daß Gott Schöpfer der Welt und zugleich Offenbarer seiner Geheimnisse ist. Wie diese Verbindung des näheren beschaffen ist, diese Frage wird fortan zum Grundproblem jedes Philosophierens vom christlich-gläubigen Standpunkte aus.

Als die philosophische Reflexion innerhalb des Christentums sich zu regen begann, bot sich ihr der Platonismus als Bundesgenosse an — nicht bloß aus dem äußerlichen Grunde seiner Vorherrschaft in der damaligen gebildeten Welt, sondern vor allem auch wegen einer gewissen sachlichen Verwandtschaft der Geisteseinstellung. Entscheidend für das enge Bündnis, das in der Tat christliche Spekulation mit dem Platonismus schloß, war der Umstand, daß der größte christliche Denker der alten Zeit, der hl. Augustinus, geistig aus dem platonischen Bildungskreise entstammte und als Christ mit genialer Gestaltungskraft in einer erstaunlich reichen Produktivität von den verschiedensten Seiten her christlichen Glaubensgehalt mit platonischem

Idealismus vermählte. Sein hohes Ansehen als Kirchenlehrer bewirkte, daß die von ihm angebaute Synthese als klassisch christliche Spekulation lange Jahrhunderte hindurch unangefochten anerkannt wurde und in und mit ihr der Platonismus als unübertreffbare philosophische Betrachtungsweise galt.

Der Einfluß des Aristotelismus auf die rationale Durchdringung des christlichen Glaubens trat demgegenüber in der alten Zeit und erst recht in den ersten Jahrhunderten des Mittelalters, in denen nur spärliche Kunde von Aristoteles den jugendfrisch lernbegierigen Völkern übermittelt wurde, bedeutend zurück. Aristoteles galt damals nur als der Lehrmeister klaren Denkens und scharfsinniger Zergliederungskunst, obwohl in den Anfängen des Mittelalters nicht einmal seine logischen Werke vollständig bekannt waren. Die an Aristoteles geübte Scheidekunst des prüfenden Denkens wirkte, zumal da sie wegen der mangelnden Kenntnis der auf ihn sich stützenden systematischen Bewältigung der Wirklichkeit nicht auf das rechte Maß zurückgeführt werden konnte, ernüchternd und zersetzend auf die augustinisch-platonische Glaubenswissenschaft und ihre mystisch getönte Spekulation. Der die Frühzeit des Mittelalters kennzeichnende Kampf der Altgläubigen gegen die aristotelischen „Dialektiker“ wird von hier aus durchaus verständlich; er bezeichnet die erste Etappe in dem jede christlich orientierte Philosophie kennzeichnenden Ringen um endgültige Abgrenzung der „Interessensphären“ des Wissens der natürlichen Vernunft (ratio) und des auf übernatürliche Gründe sich stützenden Glaubens (fides).

Als um die Wende des 13. Jahrhunderts dem abendländischen Mittelalter auf zwei Wegen, aus dem arabischen und aus dem byzantinischen Kulturkreis, die Kenntnis der naturwissenschaftlichen, psychologischen, ethischen und metaphysischen Schriften des Aristoteles vermittelt wurde, trat dieses Ringen in ein neues, für die Geisteshaltung des Mittelalters entscheidendes Stadium. Besonders ins Gewicht fiel dabei, daß in und mit diesem Bekanntwerden des ganzen Aristoteles zugleich die ihn naturalistisch bzw. pantheistisch ausdeutenden arabischen und jüdischen Kommentatoren, insbesondere der größte unter ihnen, Averroës, das Interesse der abendländischen Gelehrten auf sich lenkten.

Der erstarkenden christlichen Spekulation wurde damit die schwierige Aufgabe gestellt, dieses fremde Geistesgut, das von den vorherrschenden Denkgewohnheiten so sehr abwich, ja grundlegenden Glaubenslehren direkt widersprach, entweder durch Widerlegung unschädlich zu machen oder aber sich zu assimilieren.

Durch den Einbruch des Aristotelismus in die bisher im wesentlichen geschlossene Weltauffassung des Mittelalters wurde eine geistige Situation geschaffen, die in ihrer Zerspaltung nicht gar unähnlich unserer heutigen kulturellen Verfassung ist: das neu erschlossene Lehrgut des Aristoteles machte in Verbindung mit den wissenschaftlich für jene Zeit hochstehenden Kommentaren das christliche Mittelalter mit einem Wissensgebäude bekannt, das um so mehr imponierte, als es von christlichem Einfluß gänzlich unberührt zu sein schien.

Nicht mehr die formal zergliedernde Vernunft — die scheinbar erschöpfend alles erklärende natürliche Wissenschaft vielmehr stellt sich jetzt in breiter Front gegen den christlichen Glauben und seine bisherige spekulative Durchdringung auf. Jetzt schien es um Sein und Nichtsein der „ratio“ oder der „fides“ zu gehen.

Eine dreifache Stellungnahme war denkbar: man konnte dem Einfluß des Neuen sich ganz verschließen und eine lediglich abwehrende Stellung gegen den Eindringling einnehmen. Diese Haltung machen sich im wesentlichen die Vertreter der alten platonisch-augustinischen Richtung zu eigen. Oder man warf sich begeistert dem aristotelisch-arabischen Naturalismus in die Arme und deckte sich gegenüber dem offenkundig dieser Richtung entgegenstehenden Glauben durch Proklamierung der sog. „zwiefachen Wahrheit“. Bedeutende Vertreter der Pariser Artistenfakultät warfen sich zu Verteidigern dieser neuen, grundstürzenden Weltansicht auf. Man konnte endlich nach einer Vermittlung zwischen Altem und Neuem suchen, so unversöhnlich sich beides auf den ersten Blick gegenüberzustehen schien, und bei dem so eingeleiteten Amalgamierungsprozeß gab es dann wiederum verschiedene Stufen von einem rein äußerlichen Eklektizismus bis zur vollständigen innerlichen Durchdringung und organischen Verbindung.

Albertus Magnus und sein Schüler Thomas von Aquin treten entschieden für diese organische Assimilierung ein.

Eine wirklich organische Verknüpfung hatte nun aber zur Voraussetzung eine unbefangene Vertiefung und Würdigung des Neuen. Die Genialität der thomistischen Synthese besteht in der Tat nicht zum geringsten Teile in der Sorgfalt und Gründlichkeit, mit der er sich bemüht hat, die aristotelische Gesamtleistung nicht nur, wie es sein Lehrer Albert der Große getan hatte, möglichst erschöpfend zugänglich zu machen und zu erläutern, sondern mit voller Hingabe an die Sache und mit einer dem griechischen Meister kongenialen Geisteskraft selbständig zu durchdringen und auf ihre wesentliche Grundform zurückzuführen: so erst war der Boden bereitet zu der kühnen Synthese, in der christliches Glaubensgut, platonisch-augustinische Theologie, neuplatonisch-mystische Spekulation mit der auf breiter empirischer Grundlage aufgebauten, logisch scharf gegliederten und mit besonnener Zurückhaltung in das Transzendente vordringenden aristotelischen Systematik ausgeglichen und zu einer Neubildung von einzigartiger Spannweite umgestaltet wurde.

Der hl. Thomas übernimmt beherzt den neuen, an der empirischen Forschung orientierten Wissensbegriff des Aristoteles; er erkennt, hierin seinem Lehrer Albert folgend, die Eigenbedeutung der weltlichen Wissenschaften an, was damals in theologischen Kreisen als befremdliche Neuerung erschien, und mit zielsicherer Energie verwendet er die aristotelische Erfahrungserkenntnis als Grundlage, auf der sich die Wissenschaft von den christlichen Glaubensgeheimnissen, die von ihm ebenfalls nach aristotelischen Prinzipien durchgeformte Theologie, harmonisch aufbaut.

Sowohl die tiefeschürfende Problemstellung als auch die klassische Einfachheit des Systems, das die solide begründete Lösung der gestellten, Natur und Übernatur umspannenden Aufgabe brachte, verraten den Meister der streng sachlichen Vertiefung und der kritischen Sichtung und Ordnung, das Genie der philosophischen Synthese.

II.

Das System des hl. Thomas verdankt die Bedeutung, die ihm mit gutem Grunde beigemessen wird, dem seltenen Vorzug einer bis zur Vollendung durchgeführten Objektivität und einer Weite und Schärfe des geistigen Blickes, die alles beachtet und dabei obwaltende Gegensätze nicht verschwimmen läßt, sondern sie mit staunenswerter Gründlichkeit in ihrer Tiefe ergründet, ehe ihre Überwindung unternommen wird.

Sein Lehrgebäude stellt eine grandiose Überwölbung der scheinbaren Widersprüche dar, die der beschränkte Menschegeist so leicht bei dem Versuche, der vielgestaltigen Wirklichkeit gerecht zu werden, feststellen zu müssen glaubt. Die Originalität und Mustergültigkeit seiner Systematik wird erst dann voll gewürdigt, wenn man sich entschließt, die in ihm überwundenen Gegensätzlichkeiten, die schließlich in dem Urgegensatz des endlichen und des unendlichen Seins gipfeln, in ihrer Tragweite zu durchdenken und so die Dramatik geistiger Bewältigung widerstrebender Elemente zu durchkosten, die hinter der glatten Oberfläche des ausgeglichenen Systems sich verbirgt.

Einer verständnisvollen Beurteilung der thomistischen Geistesarbeit steht nichts so sehr im Wege als die Kleinarbeit von Epigonen, die ohne eine Ader kongenial-philosophischer Begabung die tiefdurchdachten Systemgedanken des hl. Thomas trivialisieren.

Es genügt, demgegenüber nur einen flüchtigen Blick in die Tiefe der im thomistischen System aufgelösten Problematik zu werfen, um die Aktualität seiner Gedankenarbeit, auch für unsere für Problematik überempfindliche Zeit zu erkennen. Einige kurze Andeutungen mögen diese Behauptung erhärten!

Für den modernen Beobachter ist der angeblich unkritische Realismus des hl. Thomas zunächst ein Stein des Anstoßes. Gewiß, der hl. Thomas ist unbefangen von dem Bestehen einer Gegenstandswelt und von ihrer prinzipiellen Erfäßbarkeit durch den menschlichen Geist überzeugt. Das erst der subjektivistischen Skepsis der neuern Zeit entsprungene Problem, das die Möglichkeit des Erkennens einer von uns unabhängigen Wirklichkeit prinzipiell in Frage stellt, hat ihn nicht beunruhigt. Es fragt sich indes, ob darin ein Mangel zu erblicken ist. Jedenfalls ist die Formulierung seines „realistischen Dogmatismus“ so prägnant, daß man in ihr nicht mit Unrecht auch die Lösung jenes später auftauchenden skeptischen Bedenkens vorfinden zu können glaubt.

Nach dem Aquinaten besteht eine unlösliche Wechselbeziehung zwischen der Vernunft (ratio) und dem Sein. Die Vernunft wird geradezu definiert als das auf Erfassung des Seins angelegte Erkenntnisvermögen, und anderseits gilt

das Sein als der diesem Vermögen entsprechende Gegenstand. Man kann dabei an die Korrelation zwischen Denken und Sein sich erinnern, die von dem transzendenten Idealismus behauptet wird. Bei aller Ähnlichkeit der Formulierung und wohl auch bei weitgehender Übereinstimmung in der Richtung auf das hier zugrunde liegende Problem darf indes der grundwesentliche Unterschied zwischen beiden Aufstellungen nicht unterschätzt werden: Nach der Auffassung des transzendenten Idealismus „setzt“ der Verstand das Sein, nach Thomas dagegen „findet“ der Verstand das Sein „vor“. Dort wird die Korrelation unmittelbar in dem Erkenntnisakt begründet; hier wird sie auf den Schöpferakt Gottes zurückgeführt, der in der schaffenden „Setzung“ der Seinswelt den erkennenden Verstand und die zu erkennende Gegenstandswelt aufeinander hingeordnet hat.

Den Aristoteliker erkennen wir in der genaueren Bestimmung, daß das „primum cognitum“ das in der Erfahrung uns gegenüber tretende „wirkliche“ Sein ist. Von ihm allein muß jede geistige Überlegung ausgehen, auf seine allseitige Erklärung zielt sie letztlich ab. Thomas ist Empiriker, aber kein Empirist. Seine „Ratio“ vermag wohl über das unmittelbar Erfahrbare hinauszudringen, aber vor planlosem Umherschweifen wird sie durch die energische Hinordnung auf die Erfahrungswirklichkeit bewahrt.

Erklären heißt nun aber auf Gründe zurückführen. Das sinnlich Erfahrbare bietet uns von selbst diese Gründe nicht dar. Gibt es sie überhaupt? Sind, anders ausgedrückt, in der Seinswelt wesensgemäße Zusammenhänge vorhanden, die sowohl die Gleichförmigkeit als auch die innere Notwendigkeit der Wirklichkeitsgebilde verbürgen? Thomas bejaht diese Frage unbedenklich: sowohl die christliche Glaubenslehre vom persönlichen Schöpfergott als auch die Formenlehre des Aristoteles läßt ihn keinen Augenblick an der sinnvoll die Wirklichkeit durchwaltenden Ordnung zweifeln. Will man etwa diese Stellungnahme unkritischen Vernunftoptimismus schelten, so beachte man, daß im Grunde keiner, auch der Skeptiker nicht, theoretisch und praktisch seiner entraten kann.

Wie aber gelangen wir zu der Schicht der Wesensverknüpfungen, die uns die sinnliche Wahrnehmung nicht enthüllt? Die Antwort auf diese Frage gibt uns die Lehre von dem sog. „tätigen“ Verstande (*intellectus agens*), der zur Herausschälung des Wesenskernes aus der sinnlichen Umhüllung berufen ist. Nach zwei Seiten hin sieht sich Thomas genötigt, diese Lehre genauer zu präzisieren: Gegenüber einem extremen Augustinismus lehnt er einen unmittelbaren Einblick in die ewigen Wahrheiten ab. Direkt erfaßbar ist und bleibt für das natürliche Erkenntnisvermögen immer nur das Wesen des konkret Wirklichen. Gegenüber der pantheisierenden Deutung des „*intellectus agens*“ durch die Averroisten dagegen betont Thomas die Individualität dieser Geistanlage in jedem Einzelmenschen. Die Allgemeingültigkeit ihrer Einsicht für die gesamte Geisterwelt erkläre sich eben aus dem Umstande, daß sie auf die Heraushebung des objektiv Wesentlichen hin geordnet ist. — Man ist versucht, den „*intellectus agens*“ als einen unnötig eingeführten „*deus ex machina*“ an-

zusehen, zumal wenn man in dem Anschauungskreis des Empirismus befangen ist. Dieses Vorurteil schwindet indes, sobald man sich das erkenntnistheoretische Problem vergegenwärtigt, zu dessen befriedigender Lösung die Lehre vom „tätigen“ Verstande dienen soll. Es ist kein anderes als das auch Kant beunruhigende Problem, wie die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Erkennens angesichts des offenkundig schwankenden Charakters der stets veränderlichen und „zufälligen“ Erfahrung gewahrt werden könne; und es ist zum mindesten sehr fraglich, ob die Antwort Kants, der von ihm statuierte Apriorismus, dem Problem auch nur annähernd so gerecht wird wie die zunächst uns seltsam anmutende aristotelisch-thomistische Lösung.

Die auf diese Weise sichergestellte Erkenntnis des den Erfahrungsdingen immanenten Wesens eröffnet uns den Zugang zu dem jenseits der unmittelbaren Erfahrung Liegenden, dem Transzendenten und Metaphysischen. Hier aber tauchen neue Schwierigkeiten auf: unsere aus der Bearbeitung der Erfahrungswirklichkeit entnommenen Begriffe sind an sich unzulänglich, sofern es sich um die Erfassung des Transzendenten handelt. Man vergegenwärtige sich nur die Inkommensurabilität von Begriffspaaren wie Veränderung und Geschaffenwerden, potentiell und aktuell Unendliches, Zeit und Ewigkeit, relativ und absolut Notwendiges, geschöpfliche Freiheit und göttliche Allmacht, Freiheit und Vorauswissen, Freiheit und Gnade, Glauben und Wissen u. ä. Die sog. Antinomien und Paradoxien des Unendlichen sind der Ausdruck dafür, daß man sich dieser Unzulänglichkeit unseres Denkens bewußt ist: letzten Endes handelt es sich ja dabei um die Frage: Können wir uns vom Endlichen (Bedingten) aus überhaupt einen Begriff vom Unendlichen (Unbedingten) bilden? und w i e können wir es?

Die Tragweite dieser Frage leuchtet ein, sobald man sich die Folgen ihrer möglichen Beantwortungen vergegenwärtigt: wird die Frage einfach verneint, wird also die absolute Unvergleichlichkeit zwischen beiden Bereichen behauptet, dann ist die Leugnung jeder Metaphysik, die Behauptung der Unerkennbarkeit des Transzendenten (Agnostizismus) die unabweisliche Folge, und das ungestüm sich regende Bedürfnis nach Stellungnahme zu den metaphysischen Problemen wird dann höchstens auf subjektivistischem Wege zu befriedigen gesucht — durch unkontrollierbare Intuitionen oder durch praktisch (ethisch) fundierte Postulate (Voluntarismus) oder durch symbolische Funktionen (Fiktionen), die auf das Jenseitige zwar hindeuten, ohne es aber sachlich auch nur annähernd uns verständlich machen zu können (Fiktionalismus). — Leugnet man dagegen uneingeschränkt die Unvergleichlichkeit beider Seinswelten, behauptet man also, daß die Erfahrungsbegriffe, vorab unser Begriff vom Sein, ohne weiteres — eindeutig (univoce) — auch auf das Unbedingte angewandt werden können, so verstrickt man sich in die auf diese Weise nicht zu behebenden oben angedeuteten Schwierigkeiten, so daß man sich folgerichtig genötigt sieht, für die Unterdrückung eines der beiden Bereiche sich zu entscheiden, also sei es zum Pantheismus, sei es zum Naturalismus zu gelangen. — Der Aquinate wählt einen Mittelweg,

auf dem er bei voller Wahrung der Eigenart beider Bezirke den Gegensatz geistvoll überwölbt: wir meinen seine berühmte Theorie von der „*analogia entis*“, von der sachlich bedingten Beziehung zwischen dem endlich und dem unendlich Seienden, die uns in die Geheimniswelt des Unbedingten von der Erfahrungswirklichkeit aus mit unserm Erkennen vorsichtig hineinzudringen verstattet.

Diese Theorie bildet das Herzstück des Thomismus. Nur wenn sie voll gewürdigt wird, erkennt man die Spannweite und Geschlossenheit der thomistischen Gedankenwelt. Es ist deshalb ein Prüfstein für den Grad der Kongenialität, mit dem man sich in die Lehre des hl. Thomas versenkt, ob man imstande ist, gleich ihm den Unterschied des Bedingten vom Unbedingten so klar und scharf zu bestimmen, daß er fast zum unversöhnlichen Gegensatz wird, und anderseits, geleitet von dem Prinzip, daß das Bedingte als „*ens participatum*“ innerlich von dem allein völlig unabhängig Seienden, dem Unbedingten, abhängig ist, aus der Eigenart des Bedingten als der Spur des göttlichen Wirkens mit kritischer Umsicht über das unendlich erhabene Wesen des Unbedingten sachlich gerechtfertigte Schlüsse zu ziehen.

Man befindet sich bei dieser Spekulation gleichsam auf einem schmalen Felsgrat, der zum Vorwärtsschreiten genügend Stütze bietet, wobei indes auch nur ein kleiner Fehltritt in den Abgrund einseitiger und darum verfehlter Bestimmungen führt. Die geistige Energie, die Verstandesschärfe und der Tiefsinn des hl. Thomas zeigen sich in der Bearbeitung dieses Hauptgebietes am deutlichsten. Die Spannung, in der sein Denken durch diesen Gegensatz, der doch zur Kluft nicht werden darf, gehalten wird, führt es zur letzten, menschlichem Erkennen noch erreichbaren Klarheit und Bestimmtheit.

Von hier aus wird denn auch seine Abgrenzung von Natur und Übernatur und im Zusammenhang damit von Wissen und Glauben verständlich. Er scheidet zunächst reinlich beide Gebiete; dann legt er dar, wie die Natur auf die Übernatur angelegt ist; und wie das natürliche Wissen gleichsam die Vorhalle des Glaubens bildet, und endlich zeigt er, wie die übernatürlich erhobene Natur unter eigener Anstrengung der Erreichung des erhöhten Zieles zustreben soll, und, wie der übernatürliche Glaube schließlich auch in ein Wissen mündet, um das wir ringen sollen, ohne es allerdings allein aus eigener Kraft erreichen zu können.

Damit ist der sog. Primat des Intellektes im Sinne des Aristoteles proklamiert: nicht die Vereinigung mit dem Höchsten durch den Willen (Liebe), sondern die beseligende Schau des Höchsten im begnadeten Erkenntnisakt ist das Endziel, für das wir bestimmt sind! Für den in der Neuzeit vorherrschenden Voluntarismus ist diese Auffassung wohl am schwersten verständlich. Man glaubt darin eine Herabsetzung des Liebesaktes finden zu müssen, ganz abgesehen davon, daß man nicht mehr so recht an die rationale Erfäßbarkeit des Alls glaubt.

Der damit angedeutete Gegensatz der Auffassung gründet letzten Endes in der Verschiedenheit des Ausgangspunktes: Thomas, der Objektivist, orien-

tiert sich stets an dem „ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht“, an dem Unbedingten; das Endziel der Wirklichkeit und damit auch des Menschen darf nach ihm nicht in einem Zustand oder Akt dieser bedingten Wirklichkeit zu suchen sein, sondern einzig und allein in Gott, dem Unbedingten, selbst. Wenn somit auch im Bereiche der menschlichen Zustände und Betätigungen die rückhaltlos an das Höchste sich hingebende Liebe die vollkommenste Lebensäußerung ist, so ist sie es doch nur deshalb, weil sie auf das Höchste sich richtet und zu dem Höchsten uns führt. Beides aber, Richtung auf das Höchste und beseligendes Stehen vor dem Höchsten, sind für Thomas eben Erkenntniszustände, d. h. zwar Akte des Menschen, aber eben durch den Gegenstand normierte Akte der Anerkennung und der einsichtigen Erfassung.

Der moderne Voluntarismus dagegen geht aus von dem bedingten Subjekt und richtet sich nach seinen Grundtendenzen: die Liebe ist für ihn das Vollkommenste, nicht so sehr, weil sie zum Höchsten führt, als vielmehr weil sie aus dem tiefsten Innern unserer Natur hervorquillt, und das ihm vorschwebende Ziel ist ihm das eigene Heil, die Beseligung und nicht eigentlich Gott in seiner Transzendenz, dem gegenüber der subjektive Zustand unserer Beseligung nur den Charakter eines Nebenzieles hätte, wie denn auch bei der Erkenntnis für den Voluntarismus der Zustand der Gewißheit wichtiger ist als die Zuversicht, objektiv Wahres erfaßt zu haben.

Wir sehen also, es handelt sich hier um nichts weniger als um den Gegensatz von Objektivismus und Subjektivismus, und wiederum stellen wir fest, mit welcher Klarheit und Zielsicherheit Thomas seinen Standpunkt wahrte.

Zu dem Mißtrauen, mit dem man, von der modernen Denkrichtung bestimmt, der thomistischen Lehre vom Primat des Intellekts begegnet, trägt übrigens nicht wenig bei die allzu enge Fassung des Erkenntnisbegriffs, den man heute nur im technisch-wissenschaftlichen Sinne gelten lassen will. Hinzu kommt, daß die einseitig deduktiv-syllogistische Art der Darlegung und Begründung, wie sie in einer mehr äußerlichen Anlehnung an die ursprüngliche scholastische Methode von Epigonen der Scholastik bevorzugt wird, zu der Meinung verleitet, daß rationales Erfassen im Sinne des hl. Thomas mit demonstrativ verfahrenender Reflexion sich ohne weiteres deckt, wobei dann im ungewissen bleibt, auf welchem Wege die Ansatzpunkte der Beweisführung, also die Einsicht in die Prinzipien und die Wesenserfassung, gewonnen sein sollen. Ohne diese Ansatzpunkte wird aber jeder Demonstrationsversuch zum unnützen Geklapper einer leer laufenden Maschine!

Im Sinne des hl. Thomas bedeutet demgegenüber rationales Erfassen ganz allgemein Sichbestimmenlassen durch die zu erkennende Sache selbst, also zunächst ein aufnehmendes Verhalten und dann sozusagen ein umsichtiges Ausmünzen des Aufgenommenen. Diese Art des Bestimmtwerdens und Anerkennens schließt jede subjektive Willkür aus; sie orientiert sich lediglich am Sein, so daß der Primat des Intellekts eigentlich ein Primat des durch den Intellekt erfaßten

Seins ist (Objektivismus). So bedeutet z. B. der Satz, daß nichts Gegenstand meines Willens sein könne, was nicht zunächst Gegenstand meines Erkennens war, nichts anderes als eine Folgerung aus dem geschöpflichen Charakter unseres Strebens, das ohne Anstoß von seiten der Gegenstandswelt nicht in eine bestimmte Richtung gelenkt werden kann, und die Überordnung des gegenständlich gefaßten Gutes über den Wert als Beziehung eines Gutes auf ein Subjekt wurzelt ebenfalls in dem Primat des Seins als des letzten Haltes für alle Beziehungen und Stellungnahmen. Wenn also in der Scholastik ein besonderes Gewicht auf die rationale Beweisführung gelegt wird, so ist diese Beweisführung niemals Selbstzweck, sondern immer nur Mittel, um die Verankerung eines Urteils oder einer Entscheidung in der Seinswelt zu vergegenwärtigen, und der unfruchtbare Formalismus der Spätscholastik beruht eben darauf, daß die virtuos gehandhabten Formen der Beweisführung längst den Kontakt mit der Seinswelt verloren hatten.

So aufgefaßt ist der Primat des Intellekts keine bloße Schulmeinung; es ist vielmehr das logische Korrelat eines wirklich ernst durchdachten Objektivismus.

Das Sein und innerhalb der Seinswelt letztlich der unbedingt Seiende ist somit das untrügliche und unerschütterliche Wahrzeichen, nach dem sich für den hl. Thomas alle Zustände und Betätigungen des Subjekts richten und sich zu richten haben, sofern sie Anspruch auf Wahrheit bzw. Echtheit und Allgemeingültigkeit erheben.

Gott, der unbedingt Seiende, ist Urquell und Ziel aller Wirklichkeit und damit endgültiger Bestimmungsgrund nicht nur alles Seins, sondern auch alles Sollens. Und auch in Gott hat das Sein den Primat vor aller nach außen gerichteten Bestimmung. Gott ist nicht absolute Willkür, sondern lauterer Sein, das aus und durch sich der Inbegriff aller Vollkommenheit ist und in dieser Wesensvollkommenheit die Norm für seine Entschlüsse hat, wobei allerdings stets zu beachten ist, daß eine Unterscheidung in Wesen und Akte des Wesens in *unserer* Denkweise zwar berechtigt ist, aber dem absolut einfachen Wesen Gottes nicht adäquat entspricht.

Mit dem Hinweis auf diesen Höhepunkt der thomistischen Spekulation, auf den alle Gedankengänge des Systems hinführen, und von dem aus sie erst ihre letzte Begründung erhalten, mag der eilige Durchblick durch das Lehrgebäude des hl. Thomas seinen Abschluß finden. Er dürfte zur Genüge gezeigt haben, daß die vom hl. Thomas behandelten Probleme durchweg aktuell sind, und daß auch die Art ihrer Behandlung in ihrer Umsicht, Gründlichkeit und Zielsicherheit den modernen Denkern sehr wesentlich fördernde Aufschlüsse verspricht. In der Tat hilft nichts so sehr zu einer klaren Orientierung in dem Wirrwarr der modernen Philosophien, als ein Hinaufsteigen zu der lichten Höhe, in der die Gedankenwelt des Aquinaten geformt ist. Die unwillkürliche Beeinflussung durch die geistige Atmosphäre der Gegenwart, der keiner von uns sich ganz entziehen kann, und die ihm die Unbefangenheit der Beurteilung raubt, weicht dort der

zunächst herben, aber um so mehr kräftigenden Einwirkung einer streng objektivistischen Denkweise, die unseren Blick schärft für die subjektivistischen Unzulänglichkeiten unserer Zeit.

Man spricht heute viel von einer Krisis in der modernen Philosophie und von einer geradezu sehnsüchtigen Hinwendung zum Objektivismus. In der Tat, die „Ernte ist überreif“; die Menschheit befindet sich an einem Wendepunkte ihres Geisteslebens, der die Epoche eines überheblichen Subjektivismus abschließt, um ihren Blick von neuem der objektiv in sich ruhenden Wahrheit zuzuwenden. Man überschätze indes die Rufe nach objektiver Verankerung der Geistesbetätigung nicht. Noch haben sie lediglich postulatorischen Charakter: es sind zumeist fromme Wünsche oder geistvolle Intuitionen und nicht solide begründete Überzeugungen!

Der Objektivismus, von dem die heutige, ratlose Menschheit das Heil erwartet, muß aber auf kristallklare Grundlage sich stützen! Diese Grundlage der tastenden Menschheit zu bieten, ist die Aufgabe des Thomismus. Seine Vertreter müssen indes die Zeichen der Zeit zu deuten verstehen: Mit einer buchstabenmäßigen Tradierung thomistischer Lehren allein ist nichts getan. Seine Lehren müssen vielmehr von der jeweiligen Problemstufe aus neu durchdacht und so von innen heraus für jede Zeit immer wieder lebendig und fruchtbar gemacht werden.

Gewiß, ein gründliches, nach jeder Richtung hin liebevoll sich versenkendes Studium der Werke des hl. Thomas ist unerläßliche Vorbedingung, und jenes neue Durchdringen seiner Gedanken darf unter keinen Umständen zu einem schwächlichen Kompromißlertum verflachen; aber die Art der Darbietung thomistischen Gutes muß stets nach streng philosophischen Normen sich richten, und philosophische Darbietung ist ohne eigene geistige Bewältigung der Probleme eben nicht denkbar.

Thomas selbst bietet uns hierin das beste Vorbild. Er galt in seiner Zeit als Neuerer und wurde sogar als solcher verdächtigt. Ein Neuerer war er nun zwar nicht in dem Sinne einer Auflehnung gegen die anerkannte Lehre, wohl aber war es eine grundstürzende Neuerung, daß mit der Unbefangenheit geistiger Selbstständigkeit das gefährdete Alte und das verdächtige Neue mit strengster Sachlichkeit überprüft, gegenübergestellt und schließlich auf eine Formel gebracht wurde, die alle Gegensätzlichkeiten „aufhob“. Sein lauterer, von lebendigem Glauben beseelter Charakter verbürgte dabei Stetigkeit und Unbeirrtheit seines Wahrheitsstrebens.

Auch in der Gegenwart tut eine solche von reinster Wahrheitsliebe und kühler Sachlichkeit getragene umfassende Geistesarbeit not: bevor man daran denken kann, in wirklich erfolgreicher Weise entgegenstehende Lehren zu „widerlegen“ oder sich regende Bedürfnisse zu befriedigen, muß zunächst die Aufgabe gelöst werden, alte Lehrgrundsätze und moderne Fragestellungen und Forschungsmaximen sozusagen auf einen gemeinsamen „Hauptnenner“ zu

bringen. Solange es uns nicht gelingt, mit voller Geistesenergie in den Sinn unserer Gegenwartsprobleme einzudringen und von dieser Problematik her in Thomas sich zu versenken, so lange bleiben alle Bemühungen, an alte Traditionen anzuknüpfen, eitel und vergeblich, ja, wir sind solange nicht einmal in der Lage, die Geisteserschätze der Vergangenheit wahrhaft zu heben und voll zu würdigen.

Für die hohe Mission, die der gründlich verstandene und allseitig ausgewertete Thomismus heute und in Zukunft zu erfüllen hat, wird es also von entscheidender Bedeutung sein, ob es seinen Vertretern gelingt, die Grundlagen des Systems, in erster Linie seinen Objektivismus und seine Lehre von der „*analogia entis*“, in vorurteilsfreier Auseinandersetzung mit den seither aufgetauchten Bedenken zu bewähren. Ein gesundes Vertrauen zu unserer Erkenntniskraft tut der modernen, durch die Skepsis zermürbten Welt schon not, aber eben eine Unbefangenheit höherer Stufe, eine nach Überwindung aller Zersetzungserscheinungen wiedergewonnene Naivetät des Forschens und Findens!

Was für die Zeit des hl. Thomas der Aristotelismus bedeutet, — dieselbe Rolle der Ausweitung des Gesichtskreises und der Umstürzung bestehender Denkgewohnheiten übernimmt heute die moderne Natur- und Geisteswissenschaft. In ungeahnter Produktivität fördert sie auf allen Einzelgebieten eine Fülle von Erkenntnissen und Ausblicken zutage, die selbst auf den Fachmann verwirrend wirken. Hinzu kommt die Vielgestaltigkeit der Blickrichtung, Ausdeutung und Zielsetzung auf allen Gebieten der Kultur.

All diese Mannigfaltigkeit in ihrer Breite und Tiefe zu überschauen, um sie auf ihre grundwesentliche, klassisch einfache Formel zurückzuführen, die man dann in kritischen Vergleich mit dem Thomismus bringen könnte, übersteigt nun zwar weit die Kräfte *eines* Denkers und wohl auch *eines* Denkergeschlechts. Es ist aber eine Aufgabe nicht nur „des Schweißes der Edlen wert“, sondern dringlich und unabweislich wie keine zweite.

Zu begrüßen ist deshalb die Errichtung von Instituten, in denen gleichgerichtete Männer in weise geregelter Arbeitsteilung emsig und stetig an die Erfüllung dieser hohen, für Christentum wie Philosophie gleicherweise bedeutsamen Aufgabe sich wagen. Dem deutschen Episkopat sei gedankt, daß er in weiser Voraussicht durch Gründung der Kölner Albertus-Magnus-Akademie sich entschlossen gezeigt hat, die lautere Missionsarbeit einer solide begründeten Synthese zwischen Christentum und Philosophie nach dem Vorbild des hl. Thomas und in seinem Geiste zu fördern.

Dieser Geist demütiger Selbstbescheidung und unermüdlicher Wahrheitsforschung spricht sich trefflich aus in den schlichten und gerade deshalb so ungemein vielsagenden Worten des hl. Thomas (Metaph. I. II., 1.):

„*Licet id quod unus homo potest immittere vel apponere ad cognitionem veritatis suo studio et ingenio, sit aliquid parvum per comparisonem ad totam considerationem veritatis, tamen illud quod aggregatur ex omnibus coarticulatis, exquisitis et collectis fit aliquid magnum.*“

Ursprung und Bedeutung der Bundeslade.

Von Privatdozent D.Dr. Lorenz Dürr, Friesdorf-Bonn.*)

Die Frage nach Ursprung und Bedeutung der Bundeslade ist heute zu einem überaus wichtigen Problem der alttestamentlichen Archäologie und Religionsgeschichte geworden. Einerseits hängt damit die ganze Auffassung vom Wesen und der Höhenlage der altisraelitischen Religion überhaupt zusammen. Andererseits bietet natürlich auch die archäologische Seite eines für die ältere Zeit so wichtigen Kultusgegenstandes bei dem heute vom alten Orient allenthalben hereinströmenden archäologischen Materiale großes Interesse. So ist denn auch die Bundeslade zum Gegenstand einer Reihe von neueren Untersuchungen gemacht worden. Aber trotz des reichen Materials wurde bis jetzt eine Übereinstimmung über das Wesen derselben nicht erzielt. Ja, man kann mit Hugo Greßmann, „Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des Salomonischen Tempels“ (Berlin-Stuttgart-Leipzig 1920) S. 1 sagen: „Die Auffassung der Lade Jahwes ist fast schon zu einem Schibboleth der verschiedenen Richtungen innerhalb der alttestamentlichen Wissenschaft geworden“. Eine Einheit indes ließ sich bis vor kurzem feststellen, die dahin lautete, daß die spätere Tradition des Alten Testaments von der Lade als Behälter der Gesetzestafeln vom Sinai eine der vielen „großen Täuschungen“ der alttestamentlichen Religionsgeschichte bildet. Erst in jüngster Zeit näherte sich die Auffassung wieder mehr jener Tradition der späteren Quellen¹.

I.

Die bisherige Auffassung der Lade stützte sich auf die angeblich wesentlich verschiedene Anschauung über dieselbe in den Quellen selbst. Es ist bekannt, welch wichtige Rolle die Lade gerade in den älteren Berichten spielt, die zweifellos auch den älteren Schichten des Jahwisten und Elohisten (jetzt auch der „Laienquelle“) angehören. Es gehören hierher vor allem die sogenannten Signalworte Nm 10, 35 f., wo berichtet wird, daß die Lade dem Zuge des Volkes

*) Dieser Aufsatz ist eine Erweiterung der Vorlesung, die der Verfasser am 22. Februar 1921 zur Erlangung der *venia legendi* in der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Bonn gehalten hat.

¹ Siehe dazu jetzt die Abhandlungen von Harry Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, in: Festschrift zum 50jährigen Bestehen der Hochschule für die Wissenschaft des Judentums in Berlin 1922, 217—297; dann die beiden Aufsätze von H. Schmidt, „Mose und der Dekalog“ und „Kerubenthron und Lade“ in: „Εὐχαριστήριον“, Studien zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Hermann Gunkel zum 60. Geburtstage ... dargebracht = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Neue Folge XIX, 1, Göttingen 1923, S. 78—119 bzw. 120—144.

in der Wüste voranging und jedesmal bei dem weiteren Vormarsche und bei der Rückkehr zum Lagerplatze derselben zugerufen wurde:

„Mache Dich auf, Jahwe, daß zerstieben Deine Feinde,
Und Deine Hasser vor Dir fliehen!“

bzw.: „Lasse Dich nieder, Jahwe,

Bei den Zehntausenden (der Tausende) Israels!“

Ferner der Bericht Jos Kap. 3 u. 4 vom Übergang über den Jordan, wo sich die Wasser vor der Lade teilten, Jos Kap. 6 über die Eroberung von Jericho, die Jugendgeschichte Samuels 1. Sm Kap. 3, dann besonders der klassische Bericht über die Philisterkämpfe 1. Sm 4—6 und hauptsächlich noch 2. Sm 6, wo die Lade nach Jerusalem überführt und von da auch bei dem Tempelbau durch Salomo (1. Kg 8) wieder übernommen wurde. Dazu kommen noch die textlich schwierigen Stellen 1. Sm 14, 18 und 2. Sm 11, 11; 15, 24-29. In den meisten dieser Stellen bilde die Lade das *Kriegsheiligtum* κατ' ἐξοχήν, das Jahwe bei seinem Volke verkörpere, wie die oben angeführten Signalworte sowie der Ausruf der Philister beim Anblick derselben: „Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen“ (1. Sm 4, 7) bewiesen, ja von dessen Gegenwart Glück und Sieg im Kriege schlechthin abhängen und zu dem das Volk auch unbedingtes Vertrauen zeige. Aber nirgends finde sich nur eine *Anspielung auf die spätere Auffassung*. Die Lade gelte einfach als Repräsentation des Kriegsgottes Jahwe, ja als Jahwe selbst. Dazu stimme auch die Bezeichnung: „'arôn jhwh“ „Lade Jahwes“, oder „'arôn 'elôhîm“, d. i. „Gotteslade“ (bezeichnenderweise im Munde der Philister!), dann als besonders charakteristisch für den Kriegsgott: „'arôn jhwh sebâôth jôseb hakkerûbîm“ = „Lade Jahwes der Heerscharen, der da thronet über den Keruben“ (1. Sm 4, 4; 2. Sm 6, 2 = 1. Chr. 13, 6), bisweilen schlechthin hä-'arôn = „Die Lade“. — Anders aber gestalte sich die Anschauung seit dem *Deuteronomium*. Hier werde zum ersten Male entsprechend der Gesamteinstellung des Deuteronomisten ein „Gesetzesbehälter“ aus dem alten Volksheiligthume, indem Moses von Jahwe den Auftrag erhalte (Dt 10, 1 ff.), einen hölzernen Kasten anzufertigen und die zwei steinernen Tafeln darin aufzubewahren. Fühle man sich doch auch verpflichtet zu betonen, daß in der Lade *nichts* gewesen sei als die beiden steinernen Tafeln, „welche Moses am Horeb hineingetan hatte, die Tafeln des Bundes (LXX), den Jahwe mit den Israeliten schloß, als sie aus Ägypten zogen“ (1. Kg 8, 9). Dementsprechend laute auch der Name von jetzt ab: 'arôn berîth jhwh = „Lade des Bundes Jahwehs“, oder einfach „'arôn berîth“, das auch 1. Kg 8, 21, wo der Name erklärt werde, direkt als „Lade des Gesetzes“ (nicht „des Bundes“) zu nehmen sei. Diese Umstellung der Auffassung habe sich so rasch durchgesetzt, daß in den Jahren 620—450 (nach *neuester* Auffassung noch rascher!) die alten Namen vollständig verdrängt worden seien und habe durch die deuteronomistischen Redaktoren auch in die älteren Quellen Eingang gefunden, indem der Terminus berîth in die alte Be-

zeichnung eingeschoben wurde, aus der er infolgedessen immer zu streichen sei — Vollends der *Priesterkodex* kenne nurmehr eine „*’arôn hā’ēdûth* = „Lade des Gesetzes“ oder „*hā’ēdûth* = „das Gesetz“ schlechthin (ersterer Name Ex 25, 22; 26, 34; 30, 6. usw.; letzterer Ex 27, 31; 30, 36; Nm 1, 53; 9, 15; 17, 18. 25). Eben der priesterliche Verfasser kenne auch ganz genau die Form der Lade mit dem Kasten und dem Deckel und den beiden Keruben darauf (Ex 25, 1 ff.), dazu noch ein eigenes „Zelt der Zusammenkunft“ als Aufbewahrungsraum für die Lade. Das aber sei nichts anderes als eine Beweglichmachung und Projektion des späteren Tempels in die Wüstenzeit, denn „diese (scil. die Stiftshütte) ist in Wahrheit nicht das Urbild, sondern die Kopie des jerusalem. Tempels“².

Dabei sei es selbstverständlich, daß die Auffassung des Deuteronomiums und des Priesterkodex für die Bestimmung des Ursprungs und der ursprünglichen Bedeutung der Lade nicht in Betracht kommen könnten. Es gelte lediglich die *Idee* der *älteren* Darstellung zu ergründen. Und hierbei stehen sich nun, jedesmal unter Berufung auf die religionsgeschichtlichen Parallelen, im allgemeinen zwei Auffassungen gegenüber.

Die *erste Anschauung* hält die Lade, wenn man von der ganz primitiven Auffassung derselben als eines *reinen Fetisch* durch *Schwally*, semitische Kriegsaltertümer (1901) absehen darf, entsprechend der Bezeichnung als „*’arôn*“ = *Truhe, Kasten* und mit Rücksicht auf die spätere Darstellung als eines Gesetzesbehälters, die nicht schlechthin aus der Luft gegriffen sein könne, für einen *Behälter heiliger Steine*, als welche vor allem *Meteorsteine* oder *Orakelsteine* in Betracht kommen, Meteorsteine namentlich wegen der Beziehung zu Jahwe, dem angeblichen Gewittergotte³. Diese Anschauung, welche lange Zeit die herrschende gewesen ist, steht und fällt mit dem Dogma von der angeblichen primitiven Stufe der israelitischen Religion als einer *reinen Nomadenreligion*, wie es namentlich durch *Will. Rob. Smith* und *Jul. Wellhausen* begründet wurde, das aber durch die neueren historischen und archäologischen Erkenntnisse bei der Erforschung Vorderasiens, besonders auch durch die Ergebnisse der *Amarna*- und neuestens der *Boghazköitexte* in den Grundlagen vollständig unterhöhlt ist.

² So der Satz von *Jul. Wellhausen*, *Prolegomena zur Geschichte Israels*. 1905⁶, 36. Zuerst wurde der Satz von *Wilh. Vatke* ausgesprochen in „*Religion des Alten Testaments*“ 1835, 333. Vgl. dazu *H. Schmidt*, *Kerubenthron und Lade*, 138².

³ Bes. *B. Stade*, *Bibl. Theologie des Alten Testaments I* (1905), 117; *R. Smend*, *Lehrb. der alttest. Religionsgeschichte*², 44; *W. Nowack*, *Archäologie II*, 33 ff.; *A. Bertholet*, *Kulturgeschichte Israels* (1919), 99. Neuerdings hat bes. *W. R. Arnold*, *Ephod and Ark* (*Harvard Theological Studies III*), Cambridge 1917, die Lade als einen solchen Schrein (a sacred box) für hl. Lose erklärt. Ebenso ist *H. Greßmann*, in der Abhandlung: *Gg. Hoffmann u. H. Greßmann*, *Teraphim, Masken und Winkorakel in Ägypten und Vorderasien in Zeitschr. f. alttest. Wissensch.* 40 (1922), 83 ff., dieser Auffassung beigetreten. Die Lade enthielt nach ihm im Gegensatz zu dem leeren Gotteszelt den *Doppelsteinfetisch* (Gesetzestafeln) (a. a. O. 85).

Schon *H. Winckler* hat in einem durch die panbabylonische Einstellung des Verfassers in seinen Wirkungen beeinträchtigten Schriftchen: „Religionsgeschichtlicher und geschichtlicher Orient“ (1906) darauf hingewiesen, daß wir Israel keineswegs aus dem großen allgemeinen orientalischen Rahmen und der allgemeinen orientalischen Kultur herausnehmen können. Ebenso gibt neuestens *H. Schmidt*, „Mose und der Dekalog“ (Gunkelfestschrift 89) zu, daß „die Tradition des Alten Testaments, daß die Israeliten aus Aram in Kanaan eingewandert sind (Dt 26, 5; Gn 31, 20. 24), und daß die dann später unter Mose aus Ägypten auswandernden Stämme vor ihrem Aufenthalte in Gosen lange in Kanaan ansässig gewesen sind, doch nicht aus der Luft gegriffen sein kann“. Sollte dann aber das Geschlecht der Väter ganz unbeeinflusst durch diese reiche altoriental. Kultur als „Primitive“ hindurchgegangen sein?⁴ — Als besondere Spielarten der oben gezeichneten Anschauungen wären noch zu erwähnen die Auffassung der Lade nach Art der *κίστας μυστικαί* der heidnischen Mysterienkulte⁵ oder als ursprünglichen „Josephssarges“, den man später nicht mehr verstanden und zum hl. Gottesschreine umgedeutet habe⁶.

In neuerer Zeit ist dann *die zweite Ansicht* über die ursprüngliche Bedeutung der Lade namentlich durch *Joh. Meinhold*, *Die Lade Jahwes* 1900 (= Theol. Arbeiten aus dem Rhein. wissensch. Predigerverein, neue Folge, 4. Heft) und *Martin Dibelius* in dem grundlegenden Werke „Die Lade Jahwes“ (Gött. 1900) begründet worden. Ausgehend von der starken Identifizierung Jahwes und der Lade in den bereits erwähnten älteren Texten, so daß diese die Gottheit direkt vertrete und das Heiligtum schlechthin bilde, an welchem sich jedesmal die religiöse und nationale Begeisterung gerade in den schweren Zeiten aufs höchste entzündeten, hat man analog der *persischen* Überlieferung, daß im Heere ein leerer Thronwagen des Gottes mitgeführt wurde, sowie analog den *griechischen* Nachrichten von einem *bildlosen* Kulte der Götter (siehe namentlich *Reichel*, „Über die vorhellen. Götterkulte“, Wien 1897) auch die Lade Jahwes für einen solchen *leeren Thron* erklärt, auf welchem man sich Jahwe inmitten seines Volkes bildlos weilend vorgestellt hätte, ihn verehrte und ihm opferte. Dabei denkt *Joh. Meinhold* speziell an den Sinai als Entstehungsort, indem das Volk, „als es aus irgendwelchen Gründen den Sinai verließ, sich einen künstlichen, tragbaren Thron machte für Jahwe, der bisher auf dem Fels . . . seinen Platz hatte. Auf ihm wurde Jahwe . . . sein Volk begleitend gedacht“ (a. a. O. 43). Wir hätten also in der Lade einfach den Thron des vom Sinai mit seinem Volke wandernden Jahwe, ja gewissermaßen „den Israel begleitenden“

⁴ Vgl. zu dieser Frage bes. auch *A. Bea*, Deutsche Pentateuchforschung und Altertumskunde in den letzten 40 Jahren in „*Stimmen der Zeit*“ 1917/18, 460—470, 585—594.

⁵ So bes. *H. Winckler*, Geschichte Isr. I, 70 ff. II, 95; Keilinschr. und das Alte Testament³, 229 ff. Belegstellen über solche Mysterienschreine bei Trojanern, Phönikern, Griechen und Römern siehe bei *Fr. X. Kortleitner*, Archaeologia biblica², 77 f.

⁶ *L. Völter*, Ägypten und die Bibel, Leiden 1903, 92 f.

oder „den mitwandernden Sinai“ (a. a. O. 30, 32). — *M. Dibelius* speziell weist noch darauf hin, daß auch auf ägyptischen und babylonischen Denkmälern die Göttersitze vielfach Kastenform haben, und sieht darum den Ursprung der Lade besonders wegen der offenbar kosmischen Bedeutung des von geheimnisvollen Wesen getragenen Thrones in Babylon. Es habe diese Auffassung auch eine hervorragende Stütze in der Bibel selbst, wenn Jer 3, 17 der Prophet sich über den Verlust der Lade hinwegsetze mit dem Bemerken, daß in der Endzeit „Jerusalem der *Thron*sitz (!) Jahwes“ heißen werde, oder wenn I. Chr 28, 2 David offenbar von der Lade als „dem Schemel der Füße seines Gottes“ spreche.

Indes, so entsprechend diese Auffassung der Stellung der Lade in den alten Texten zu sein scheint, so hat man mit Recht immer dagegen geltend gemacht, daß Israel zu *allen* Zeiten den hl. Gegenstand als „*Truhe*“ oder „*Kasten*“ bezeichnete. Und selbst wenn *M. Dibelius* auf derartige Kastenthronen im vorderen Orient hinweise, sei festzuhalten, daß man einen Kastenthron immer *Thron* und *nicht* „*Truhe*“ genannt haben würde. Außerdem ist zu bedenken: Wie hätte der Deuteronomiker es wagen dürfen, aus dem Throne einfach einen Behälter als Gesetzestafeln zu machen, wenn die Lade früher nicht irgendwie ein Behälter gewesen wäre? Der *Kasten* der Lade sei und bleibe nichts als *Truhe* oder *Transportkiste*⁷.

Weiterhin hat dann *H. Greßmann* in der bereits mehrfach erwähnten Abhandlung: „Die Lade Jahwes und das Allerheiligste des salomon. Tempels“ diesen Gedanken der „Transportkiste“ wieder aufgegriffen und auf Grund der *Beschreibung des Priesterkodex* die von diesem überlieferte Form als *grundlegend* für alle Untersuchungen über das Wesen der Lade anerkannt. Ihm legte dabei vor allem die ins Auge springende Ähnlichkeit der Keruben auf der Lade in Haltung und Funktion mit den das Gottesbild beschirmenden hl. Gestalten an den ägyptischen Götterbarken den Gedanken nahe, daß wir auch in der Lade ein solches *tragbares Gottesheiligtum* zu sehen hätten. Schon *H. Guthe*, „Geschichte des Volkes Israel“ (1899) 31 und *Wilh. Adolf Graf Baudissin*, „Die alttest. Wissenschaft in der Religionsgeschichte“ (Berlin 1914) hatten auf diese Parallele hingewiesen. Es sind uns mehrere Darstellungen solcher ägyptischen Prozessionsbarken erhalten. Die Mitte des Schiffes nimmt ein Naos ein, dessen Reliefs durch die sie umgebende Brüstung verdeckt sein müßten, aber dennoch sichtbar sind. Daran sind zwei einander gegenüberstehende Schutzgottheiten angebracht, mit ausgestreckten Flügeln, von denen der eine nach oben, der andere

⁷ So bes. *C. Budde*, Theol. Studien u. Kritiken 1906, 491; ebenso Zeitschr. f. Alttest. Wissenschaft 1901, 193—200; *Rich. Hartmann*, Zelt und Lade in: ebenda 37 (1917/18), 209 ff.; *H. Greßmann*, Die Lade Jahwes usw., 2; *P. Volz*, Der Prophet Jeremia (1922), 48, und neuerdings auch *H. Schmidt*, Mose und der Dekalog, 115. Dieser allerdings unter der Voraussetzung, daß die Keruben auf der Lade ein reines Deckelornament, herrührend aus den Kolossalfiguren des salomonischen Tempels, bildeten (Kerubenthron und Lade, 144).

nach unten gerichtet ist. Der Naos selbst ist eine Nachbildung der Götterkapelle vom Allerheiligsten des Tempels. In dem Raum zwischen den beiden Schutzgottheiten, ringsum von deren Flügeln beschirmt, ist das Bild der Gottheit zu denken. Sollte das Götterbild dann in einer Prozession allen sichtbar gemacht werden, so wurde dasselbe mit Teppichen oder Tüchern verhüllt in den Naos gesetzt. Dann wurde der Schrein zu den in den Vorderräumen des Tempels oder in der Stadt befindlichen steinernen Untersätzen, die etwa die Form eines griechischen Altares hatten, gebracht, geöffnet und das Gottesbild zur Schau gestellt, wobei man opferte, räucherte und betete⁸. Gewiß drängen sich manche Analogien zur hl. Lade auf. Es kann auch darauf hingewiesen werden, daß die Gottheit auf der hl. Lade nach der Beschreibung des PC ausdrücklich *zwischen* den Flügeln der Keruben gedacht ist, wenn es heißt, daß Jahwe sich *zwischen* den Keruben heraus offenbarte (Ex 25, 22; Lv 16, 2; Nm 7, 89)⁹. In kühnen Kombinationen und fußend auf dem zweifellos richtigen Gedanken, daß nach dem PC Lade und Thron Jahwes auf der Kapporet zusammengehören (a. a. O. 17), kommt H. Greßmann zu dem Ergebnis, daß die *Kapporet* über der Lade eben die *Expositions-nische* eines vorauszusetzenden oder auf Grund der Beschreibung schlechthin zu postulierenden Jahwebildes und der *Kasten der Lade* der *Behälter* oder *Aufbewahrungsraum* des Bildes bis zur jeweiligen Exposition gewesen sei. Die Lade selbst war dann nach ihren beiden Bestandteilen einfach das tragbar gemachte Allerheiligste des Tempels mit dem Götterbilde (a. a. O. 67). Für dieses letztere eruiert er dann den *hl. Jungstier*, den wir als wirkliches Jahwebild bereits aus der Zeit der Wüstenwanderung kannten (Ex. 32, 1 ff.; s. Greßmann, a. a. O. 23 ff.). — Ja mit Rücksicht darauf, daß späterhin *zwei* Steintafeln in der Lade erwähnt werden, und im Tempel Salomos *zwei Keruben* zur Beschirmung der Lade standen, werden in bisher für das Alte Testament unerhörter Weise und entgegen dem, was gerade als höchstes Sondergut ihm angerechnet wurde¹⁰, *zwei* Gottesbilder gefordert, neben dem Jahwes das einer Jahwegöttin Ašera-Astarte oder 'Anatjahu (a. a. O. 44. 65). Die Lade selbst sei schließlich nicht israelitischen, sondern amorritischen Ursprungs gewesen und stamme auch nicht aus der Wüste, sondern gehöre als Prozessionsheiligtum erst dem Kulturlande an¹¹. Außerdem hätten (so

⁸ Abbildungen solcher Naos auf der Prozessionsbarke siehe bei H. Greßmann, Die Lade Jahwes usw., Abb. 4; A. Wiedemann, Das alte Ägypten (1920), Taf. Abb. 26; A. Jeremias, Das Alte Testament im Lichte des alten Orients ³, Abb. 161 u. 162.

⁹ Das ist auch gegen H. Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, 243 f., festzuhalten. Torczyners Erklärung, daß „zwischen den Keruben“ auch den Sitz in der *Mitte*, wo die beiden Kerubenflügel zusammenstoßen, bedeuten könne, wird m. E. dem klaren Text nicht gerecht. Zur Auffassung Torczyners von den Keruben siehe weiter unten.

¹⁰ Siehe meine Abhandlung: „Die Einzigartigkeit der israelitischen Religion im Lichte der heutigen vorderasiatischen Wissenschaft“, in *Theologie und Glaube* 13 (1921), 135.

¹¹ So neben H. Greßmann, a. a. O., S. 70, auch R. Hartmann, Zelt und Lade, 236 f

H. Greßmann mit W. R. Arnold, Ephod and Ark) mehrere solcher Laden Jahwes existiert, ja es sei wahrscheinlich, um nicht zu sagen selbstverständlich, daß es eine solche (scil. Lade Jahwes) an allen Tempeln gegeben habe, wie auch der Tempel Salomos nicht ohne sie denkbar sei (a. a. O. 35).

Es ist nicht möglich, im Rahmen dieses Aufsatzes auf alle hier aufgeworfenen Fragen einzugehen¹². Es möge nur kurz darauf hingewiesen werden, daß Greßmann gerade die alten Texte ziemlich beiseite schieben muß, daß er der Bedeutung der Lade im Kriege nicht gerecht wird (man vgl. besonders 2. Sm 15, 24—29), denn ein bloßes Prozessionsheiligtum wird meines Wissens nicht in den Krieg mitgenommen und vor allem, daß er die im Wesen der alttestamentlichen Religion begründete¹³ und neuerdings auch wieder als mosaisch anerkannte¹⁴ Bildlosigkeit der offiziellen Verehrung Jahwes aufgeben muß. Die Annahme eines Gottesbildes oder vielmehr zweier solcher im Tempel Salomos kann nur durch eine gewaltsame Textkombination im sogenannten Tempelweihspruch 1. Kg 8 zustande kommen. Auf die Unhaltbarkeit der Annahme einer weiblichen πάρεδρος neben Jahwe haben wir bereits hingewiesen. Übrigens muß auch H. Greßmann (a. a. O. 21) zugeben, daß man, auch wenn der Gott nicht in einem Bilde thronend gedacht wurde, ihn sich doch nach Art eines (solchen) Bildes denken konnte.

Neuerdings hat noch Harry Torczyner in der ebenfalls mehrfach erwähnten Abhandlung „Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels“ die Frage nach Form und Bedeutungsgeschichte der Lade untersucht. Er faßt sie mit Rücksicht auf die Erscheinung des göttlichen Thronwagens Ez Kap. 1 und 10¹⁵, in dem er eine Nachbildung der Lade im Tempel sieht, und besonders mit Rücksicht auf I. Chr 28, 18; Sir 49, 8; Ez 43, 3 (beide Stellen nach LXX), wo bereits der Name Merkaba = Wagen für oben jene Erscheinung gebraucht wird, geradezu als göttliches Fahrzeug (221, 227), d. h. als Gefährt, nicht Wagen, da jenes auch getragen werden konnte. Das Gefährt aber sei, besonders mit Rücksicht auf die Keruben an der Merkaba, die ja auch Ps 18, 11 mit der Wolke zusammengebracht würden, eine Nachbildung der Wolke, in der die Gottheit im Sturme einherfährt (227, 228, 260 f.). „Hierin liegt die Erklärung für Namen, Form und Bedeutung der Merkaba“ (227). Dabei gelte eben der obere Teil als die Hauptsache an dem Kultgeräte, das, nach Ex. 25, 10 ff. u. Dt. 10, 1—3 expressis verbis aus zwei, jedes für sich abgeschlossenen Geräten, dem

¹² Über die Frage nach der Mehrzahl der Laden siehe bes. C. Budde, Ephod und Lade. in: Zeitschr. f. Alttest. Wissensch. 39 (1921), S. 12 ff. — Budde hat hier m. E. den überzeugenden Beweis für die Einzigartigkeit und Einheit der Lade erbracht.

¹³ Siehe Joh. Hehn, Bibl. und babyl. Gottesidee (1913), S. 286; M. Dibelius, Lade Jahwes, 106 f.; R. Kittel, Die alttest. Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen, 1921⁴, 32. 56 f. 203.

¹⁴ Siehe H. Schmidt, Mose und der Dekalog, 97 f.

¹⁵ Siehe dazu meine Arbeit: „Ezechiels Vision von der Erscheinung Gottes (Ez Kap. 1 u. 10) im Lichte der vorderasiatischen Altertumskunde“, Münster 1917.

Gesetzesbehälter (ʿārôn) und dem „Fahrzeug“, versinnbildet durch die Keruben, bestanden hätte. „Der obere Teil allein — der nicht Lade war und nicht so, sondern Merkaba oder Kapporet hieß — war das Fahrzeug der Gottheit, dem die Signalsprüche gelten. Auf der Kapporet zeigt sich sichtbar der Gott; sie galt als sein Träger und mit ihr als dem heiligsten Hauptsymbol des alten Israel ist die „Herrlichkeit“ der Gotteserscheinung . . . verbunden.“ Die Bezeichnung „Lade“ aber stamme daher, daß die Merkaba im Heiligtum nach allen Berichten durch Jahrhunderte auf der Lade, von der sie selbst beim Transport nicht abgehoben werden mußte, ruhte, und so gewöhnte man sich, die Lade mit der Kapporet als ein einziges Gerät zu betrachten und beide Teile schlechthin „Lade, Bundeslade“ zu nennen (a. a. O. 229 f.). — Indes, so ansprechend diese *Gesamtaufassung* der Lade als Thron und Kasten zugleich erscheint — wir werden später darauf zurückkommen, auch auf die Bezeichnung „Gefährt“ oder „Thron“ kommt es m. E. nicht an, da ja auch der Naos der ägyptischen Götterbarke eben der Thronszitz der Gottheit war, — so scheitert die Erklärung des oberen Teiles der Lade als einer Nachbildung der Wetterwolke und speziell der Keruben als der Symbole der Wetterwolke an der Gesamtaufassung des Sinai als Vulkans (254 ff.) sowie an der *klaren Bedeutung des Kerub* als eines jener geflügelten Mischwesen, die jetzt in Vorderasien sowohl durch eine Fülle von Reliefs wie durch den Namen selbst belegt sind¹⁶. Auch der Hauptbeweis für *H. Torczyner* in Ps 18, 11 = 2. Sm 22, 11: „Und er fuhr einher auf dem Kerub“, hat im Akkadischen eine direkte Parallele¹⁷. Die Kapporet ist einfach, wie wir sehen werden, der *Thron Jahwes*, den eben die Keruben anzeigen und beschirmen.

Als Kasten zum Transport der Gesetzestafeln hat die Lade auch, wie schon hervorgehoben wurde, *H. Schmidt*, Mose und der Dekalog (bes. 115, 144) gefaßt. Auch er unterscheidet dabei zwei *verschiedene Gegenstände*, die so wenig miteinander zu tun hätten wie etwa mit dem gleichfalls aufgezählten ‚Vorhang‘ (Kerubenthron und Lade 141), und erklärt, daß die Kapporet als der *offenbare Thron Jahwes* (a. a. O. 140, 142) ursprünglich nicht dazu gehört, d. h. daß die Lade selbst ursprünglich keine Keruben getragen habe, und daß darum auch der Gottesname ‚thronend über den Keruben‘ ihr nicht ureigentlich gewesen, sondern an den Stellen, an denen wir ihm bei der Lade begegneten (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2 u. 1. Chr 13, 6), erst von dem späteren Standort der Lade her (scil. im Tempel Salomos) übertragen sei, näherhin, daß die Kolossalfiguren des leeren Gottesthrones im Tempel, zwischen deren Beinen die Lade Platz fand, schließlich zu Deckelornamenten der Lade geworden seien (Kerubenthron und Lade 144). — Der Vollständigkeit halber soll noch auf die Deutung der

¹⁶ Siehe den Nachweis in meiner Arbeit S. 21 ff. Zum Namen der Keruben ebenda S. 29³. Dazu kommt noch die Stelle bei *P. Schell*, *Textes élamitiques-semitiques* II p.167, wo ka-ri-ba-ti neben la-ma-az-za-ti erwähnt werden.

¹⁷ Siehe ebenda meine Arbeit 23²: mušruššu ru [ku-ub] ilûtišu rabîtim = „Der Drache, das Gefährte seiner großen Gottheit“ (scil. des Marduk).

Lade durch *Walter Reimpell* (Orientalist. Literaturz. 19 (1916), 326 ff.) hingewiesen werden, die nur der Registrierung bedarf. Er faßt dieselbe als Nachahmung und Tragbarmachung einer hl. Stufe, ähnlich der in Petra.

II.

Auch wir sind mit vielen Neueren, besonders *H. Greßmann*, der Ansicht, daß jede Untersuchung unseres Problems von der *Beschreibung der Lade im Priesterkodex* auszugehen hat (Ex 25, 10—22; 37, 1—9). Denn deswegen, weil diese im Priesterkodex steht, kann man doch nicht ohne weiteres annehmen, daß sie unrichtig ist. Zudem konnte der Verfasser seine Angaben nicht einfach aus der Luft greifen. Er mußte vielmehr, wie *M. Dibelius* mit Recht hervorgehoben hat¹⁸, mit Leuten rechnen (selbst die späte Abfassung des Priesterkodex vorausgesetzt), welche wie *Ezechiel* die Lade noch gesehen hatten. Und ohne daß wir dabei alle Einzelheiten in Schutz nehmen wollten, beweist auch die Genauigkeit der Beschreibung, besonders die Angabe der Masse, daß diese gewiß im Anschluß an irgendwelche Vorbilder geschehen ist, da eine völlig freischaffende Phantasie, zumal bei der Art antiker Schriftstellerei, sehr unwahrscheinlich ist¹⁹. Dann ist aber *festzuhalten*, was gerade *H. Greßmann* betont hat, daß man auch mit der *ganzen Beschreibung Ernst machen muß*. Denn es geht nicht an, „den einen Teil der Beschreibung als bare Münze auszugeben und sich mit besonderer Emphase auf die längliche Form des Kastens zu berufen, den anderen Teil als bloße Phantasie beiseite zu schieben. Man kann die Überlieferung in diesem Fall nur als Ganzes entweder annehmen oder ablehnen²⁰.“

Dabei ist nun *festzuhalten*, einmal daß der Priesterkodex an den angegebenen Stellen die beiden Teile (Kasten und Kapporet) als *zusammengehörig* und *nebeneinander* behandelt (vgl. Ex 30, 6; Nm 7, 89; Ex 26, 34; 31, 7; 35, 12; 39, 35; 40, 20 und besonders 25, 10 ff., und dazu *H. Schmidt*, Kerubenthron und Lade 139—142). Sodann hat auch der Priesterkodex nicht nur den Gesetzesbehälter, sondern auch die *Thronidee der Lade wohl erhalten*. Die Kapporet, welche, wie eben erwähnt, mit dem Gesetzesbehälter zusammengehört, ist auch hier als Erscheinungsort Jahwes, d. h. als dessen Thron anzusehen. Das beweist vor allem das Vorhandensein und die Form der Keruben. Denn diese sind, wie wir noch sehen werden, keine nachträgliche Erfindung, die wegen der Keruben im Tempel Salomos auch hier hinzugefügt wurden, sondern gehören zur *Idee des Erscheinungsortes der Gottheit*, zeigen eben aber auch die Bedeutung des Kultusgerätes an. Es waren Vollfiguren in Menschengestalt, wie *H. Greßmann* m. E. über allen Zweifel erhoben hat²¹, die an den beiden Schmalseiten

¹⁸ Die Lade Jahwes, 34 f.

¹⁹ So mit Recht *H. Greßmann*, Die Lade Jahwes, 1.

²⁰ Siehe „Die Lade Jahwes“, 15. Diesen Fehler begeht m. E. auch wieder *H. Schmidt* in den beiden angegebenen Abhandlungen.

²¹ Die Lade Jahwes, 7 f.

des Kasten über demselben angebracht waren. Ihre Flügel waren ausgebreitet und beschirmten (verhüllten) die Kapporet. Es ist die genaue Analogie zu den ägyptischen Schutzgottheiten, die mit ihren Flügeln einen thronenden Gott, den Osirisfetisch, die Götterstandarten usw. beschirmten. Die Gesichter der beiden Wesen waren einander zugekehrt und gegen die Deckplatte gerichtet (Ex 25, 10), d. h. doch wohl, daß sie entweder den Kopf oder den ganzen Oberkörper nach vorne neigten. So entstand *zwischen* den Flügeln der Keruben ein Raum, in welchem Jahwe thronend gedacht wurde. Wird es ja eigens betont, wie wir bereits hervorgehoben haben, daß Jahwe *zwischen* den Keruben (nicht auf!) sich offenbarte (Ex 25, 22; Lv 16, 2; Nm 7, 89), oder daß er in der Wolke über der Kapporet erschien und von dort herab zum Volke sprach (Lv 16, 2; Nm 7, 89; vgl. auch R. Hartmann, Zelt und Lade 233). Dabei ist eben die Kapporet nicht etwa *Nebensache*. Sie wird mit dem „Kasten“ gleichberechtigt angeführt (siehe oben die Stellen), ja nach Ex 30, 6 scheint sie sogar die Hauptsache an der Lade zu sein. Sie kann nicht ein bloßer Deckel oder ein bloßes Sühnegerät sein, sondern muß den ganzen „Thronszitz“ umfassen²². Ja die *Lade* wird auch *hier wie in den alten Texten identisch mit Jahwe* genommen, wenn es in einer Fülle von Stellen bei der Lade oder „dem Zeugnis“ ganz promiscue statt dessen schlechthin heißt: *lipnê jhwh* = vor Jahwe. Auch sonst läßt sich in der späteren Zeit diese Auffassung der Lade belegen. Dt 1, 30 heißt es: „Jahwe euer Gott, der vor euch herzieht, wird für euch streiten.“ Dt 1, 42, wo auf die Nm 14, 49 geschilderte Niederlage Bezug genommen wird, da man *ohne* die Lade ausgezogen war, ist ebenso wie in E ausgesprochen, daß „*Jahwe*“ nicht unter ihnen gewesen sei. Man vergleiche außerdem Dt 7, 21; 9, 3; 20, 4; 32, 12, alles Stellen, welche von der Kritik nicht mehr dem Urdeuteronomium zugesprochen werden²³. Ja Dt 4, 37 hebt ebenso wie Ex 33, 14 hervor, daß Jahwe *persönlich* (*bephānāw*) sein Volk aus Ägypten geführt habe. Und wenn es noch eines Beweises bedurfte, daß bei diesen Stellen an die Lade gedacht ist, dann hat auch das *Deuteronomium* selbst diese Auffassung festgehalten, wenn

²² Siehe M. Dibelius, Lade Jahwes, 39 f. — Neuerdings erklärt H. Torczyner, Die Bundeslade und die Anfänge der Religion Israels, 239 ff., mit Rücksicht auf das Verbūm *skk*, das die Tätigkeit der Flügel bezeichnet (Ex 25, 20; 37, 9; 1. Kg 8, 7; 1. Chr 28, 18; vgl. auch Ez 28, 14. 16 den *kerūb hassōkēk*), das aber nicht beschirmen, bedecken von oben sondern „versperren, verstopfen, verstellen, verhängen von allen Seiten“ bedeute und im Hinblick auf *māsāk* = der an einer Seite verstellende Vorhang, *sukkā* = der Verschlag ringsum (Ps 18, 12), auch die *Kapporet* = die *Verhüllung*. *kpr* bedeute in der Grundform „verstreichen“ und daraus „verhüllen“, später „leugnen“. Der *Intensivstamm* „*kapper*“, wozu *kapporet* zu stellen ist, bedeute „verhüllen, bedecken“, und komme besonders in der Verbindung „jemandes Gesicht mit einem Geschenk verhüllen“ (Gn 32, 21) vor. Übertragen bedeute dann „*kapper 'al 'āvōn*“ „über eine Schuld eine Hülle werfen“, d. h. Gott versöhnen. Darnach sei *kpr* ebensoviel wie *skk* und *kapporet* ebensoviel wie *sukkā*, „die Verhüllung“ (a. a. O. 246). Das würde ja auch zu unserer und Greßmanns Auffassung der Keruben passen.

²³ Siehe dazu G. Hölscher, Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 40 (1922), 225.

es 23, 15 (Urdeuteronomium!) heißt: „Jahwe, dein Gott, zieht inmitten deines Lagers einher, um dich zu schützen und dir deine Feinde preiszugeben“. Es ist hier offensichtlich, wie auch die neueste (4.) Ausgabe der Kautzschen Bibel wiederum annimmt, auf Nm 10, 33–36 (Signalworte!) und 1. Sm 4, 3–11 (die Lade im Kampfe gegen die Philister) Bezug genommen. Schließlich sei noch auf Is 63, 9 verwiesen, wo ebenfalls ausgesagt wird (Text nach LXX): „Nicht Bote, noch Engel, in *Person* half er ihnen.“

So ist also auch in der *späteren* Zeit die ursprüngliche Auffassung der Lade als Repräsentation und Sitz Jahwes noch recht wohl erhalten, wenn auch sonst mehr auf das „Gesetz“ Gewicht gelegt wird. Der von der Kritik konstruierte absolute Gegensatz der Auffassungen in den Quellen ist in diesem Sinne *nicht* vorhanden, die verschiedene Hervorhebung der einzelnen Elemente erklärt sich eben aus der verschiedenen Einstellung der Quellen. Bei Jund E (bzw. L) kommt es lediglich darauf an, das Schicksal jenes Heiligtums hervorzuheben, dessen Zusammensetzung eben jedermann kannte. Desgleichen ist nun aber festzuhalten, daß auch die *älteren Quellen* recht wohl die später besonders hervortretende Auffassung der Lade als Zeugen des Gesetzes oder des Vertrages kennen. Denn das „berith“ an all den Stellen, wo es sich als 'arôn berith jhw, 'arôn berith hā 'elōhīm bzw. 'arôn habberith = Lade des Vertrages (Jahwes oder Gottes) findet, einfach für spätere Einfügung des deuteronomischen Redaktors zu erklären, hat doch schwere Bedenken²⁴. Gewiß tragen manche Stellen, besonders solche, wo direkte grammatische Fehler vorliegen (so Jos 3, 11. 14. 17), den Stempel nachträglicher Redaktion an der Stirne, und die vielfache Diskrepanz des Textes zwischen Masora und Septuaginta, so daß wir z. B. in den Samuelisbüchern nur die einzige Stelle 2. Sm 15, 24 haben, wo beide Lesarten übereinstimmen, gibt zu denken. Deswegen aber eine *durchgehende* Redaktion anzunehmen, ist eine petitio principii. Alle Nachrichten über den Inhalt des Kastens melden einstimmig, daß *Urkunden* darin lagen. Besonders zur Zeit des Jeremia hätte eine solche falsche Ansicht, wie *H. Torczyner* (248) mit Recht hervorhebt, gar nicht aufkommen können, denn die Lade war zu Jeremias Zeiten noch da, indem man ja dem Propheten entgegenhielt: „*Wir haben die Lade des Vertrages Jahwes*“ (3, 16), genau so wie man stolz und zuversichtlich auf den Besitz des Tempels Jahwes verwies (7,4)²⁵. „Dann aber fallen diese Stellen für die Überlieferung allenthalben ins Gewicht“²⁶. *H. Schmidt* fragt mit Recht: „Ist es überhaupt so sehr wahrscheinlich, daß die Kreise, aus denen das Deuteronomium stammt, die Vorstellung von den Tafeln des Dekalogs und ihrer Aufbewahrung in der Lade sollten erdichtet haben? Ja, wenn irgendwo stände, daß das deute-

²⁴ Siehe das Verzeichnis der Stellen bei *H. Torczyner*, Die Bundeslade etc. 247 f.

²⁵ Siehe zu dieser Auffassung von Jer 3, 16 *H. Torczyner*, ebenda 248.

²⁶ Vgl. auch *H. Schmidt*, Mose und der Dekalog 117: „Weder Nm 10, 33 noch Nm 14, 44, noch 2 Sm 15, 24 ist das (scil. die Annahme späterer Redaktion) berechtigt“. — Ebenso *H. Torczyner*, a. a. O., 248.

nomische Gesetzbuch selbst in der Lade gelegen habe, — das würde man als einen Gedanken deuteronomischen Geistes verstehen, aber die alten Zehngebote- tafeln, wo man doch gerade glauben machen wollte und so viele auch wirklich glaubten, man habe ein *Buch* des Mose gefunden? Jeder Hinweis auf die alten Steintafeln mußte ja den Anachronismus, der in diesem Glauben lag, zum Bewußtsein bringen. Nein, wenn jener Zeit die Zehngebote tafeln nicht eine unauslöschliche historische Erinnerung gewesen wären, erfunden hätten sie sie nie²⁷.“ Gerade da ist die gewöhnlich für besonders spät ausgegebene Stelle 1. Kg 8, 9 von *besonderer* Bedeutung, die aus dem Geiste des Deuteronomikers betont, daß in der Lade *nichts* war als nur die beiden Steintafeln, die Mose dort am Horeb hinterlegt hatte. *Ältere wie jüngere Tradition stimmen so im wesentlichen überein.* „Die ganze Überlieferung aus einer Zeit, da die Lade noch im Tempel stand, bezeugt, daß die Lade — vgl. Jer 14, 21! — sowohl den Gottes- thron durch die Kapporet für Zion festlegte, — als durch „die Lade des Vertrages und des Zeugnisses“ Zeuge des Bundes mit Gott war“.²⁸ Man beachte nur die beiden einander gegenüberstehenden Termini: 'arôn berith jhwh und kissê jhwh (Jer 3, 16 bzw. 17), die sich beide zugleich auf die Lade beziehen!

Dann aber, wenn „*Thron Jahwes*“ und „*Lade des Vertrages*“ zusammen- gehören und bis in die älteste Zeit zurückgehen, dürfte darin zugleich auch ein *Hinweis auf den Ursprung* und damit der *Grund* für die überragende Bedeutung der Lade in der alten Zeit liegen: *Die Lade des Vertrages weist auf den Abschluß des Vertrages am Sinai.* Und dies läßt sich auch aus *den Quellen* eruieren. Wir haben zwar keinen Bericht über die Entstehung der Lade in den älteren Texten. Aber man hat schon oft darauf hingewiesen (siehe bes. *Joh. Meinhold* und *Mart. Dibelius*), daß es nicht gut zu glauben ist, daß bei der Bedeutung des Heiligtums in den alten Texten nichts über Ursprung und Anfertigung desselben enthalten gewesen sei. Man hat denn auch bereits die Stellen deutlich gemacht, wo der Bericht ausgefallen sein muß, nämlich in Ex 32—34 bei dem Bericht über den Weggang des israelitischen Volkes vom Sinai. *Tatsächlich*, wenn man näher zusieht, läßt sich trotz der Ineinanderschiebung der Quellenberichte J und E soviel bei beiden klar erkennen: Moses ist mit dem Volk im Begriffe, nach der denkbar engsten Verkettung seines Volkes mit Jahwe durch einen Vertrag, den Sinai zu verlassen und sich auf die gefährvolle Wüstenwanderung zu begeben. Da tritt er noch einmal mit Jahwe in Unterhandlungen wegen des Schutzes des Volkes in der Wüste. Nach beiden Quellenberichten²⁹ ver- spricht ihm Jahwe, daß er einen Engel mitsenden wolle (Ex 32, 30—35 bzw. 33, 1—5). Damit aber gibt sich Moses nicht zufrieden, sondern bittet, daß Jahwe *persönlich* mitgehe. Aber Jahwe gibt ihm zu verstehen, daß das nicht

²⁷ H. Schmidt, *Mose u. der Dekalog*, 117.

²⁸ So mit Recht H. Torczyner, *Die Bundeslade* usw., 248.

²⁹ Ich nehme die Quellenscheidung vor nach den grundlegenden Ausführungen von M. J. Lagrange, *Rev. biblique* 12 (1903), p. 212 ff., bes. 214 Anm. 2.

möglich sei, da er sonst das halsstarrige Volk vertilgen müßte — bei E ein ganz geläufiger Gedanke. Bei J (33, 17—23) bittet Moses nochmals, seine Herrlichkeit schauen zu dürfen, wird aber belehrt, daß er nur die Rückseite derselben ohne Gefahr sehen könne. In beiden Fällen bricht der Bericht ab. In E wird nur noch gesagt, daß man den Goldschmuck bereit halten solle. V. 7 folgt aber dann sofort der Bericht über das hl. Zelt. Somit fehlt beidemale die *Quintessenz der Erzählung*, nämlich das, was Jahwe dem Moses zugestanden hat. Und da wir später die Lade als Begleitung des Volkes treffen, ist es klar, daß *hier ihre Herstellung berichtet sein mußte*. Hier, könnte man mit *Jul. Wellhausen* (bezüglich einer anderen Stelle) sagen, ist *der Ursprung der Lade mit Händen zu greifen*³⁰.

Damit ist aber auch die Idee derselben *nach der einen Seite* mit einem Schlage klar. Was man zunächst wollte, war, wie aus den Verhandlungen des Mose mit Jahwe hervorgeht, die *Vergegenwärtigung des Führergottes*. Das war ja auch der tiefste Grund der Anfertigung des goldenen Jungstieres (Ex 32, 1 ff.) gewesen. Man wollte den Führergott bei sich haben. Vgl. 32, 4: „*Das ist dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat.*“ — Andererseits aber war der Sinai der Ort der Bundesschließung mit Jahwe, des erhabensten und wichtigsten Momentes der alten Geschichte des israelitischen Volkes, ja der *Grundsteinlegung des Volkes selbst gewesen*. Was man jetzt beim Verlassen des Sinai ebenfalls brauchte, war *ein sichtbares Unterpfand* dieses großen historischen Augenblickes, zugleich als stete Mahnung des Volkes an die Gnade seines Gottes. Wir wissen ja, wieviel Begeisterung und wieviel Kraft später in den Kämpfen um Kanaan und gegen die Philister gerade von der Lade ausgingen. Als *Siegel des Bundes* aber waren dem Volke in *echt altorientalischer Einstellung*, wo jedes Rechtsgeschäft ohne schriftlichen Vertrag ungültig war (Codex Hammurapi § 128) und Tausende von aufgefundenen Vertragstafeln und Geschäftsurkunden namentlich in den Tempelarchiven uns die Wichtigkeit der *schriftlichen Urkunde* bestätigen, von Moses zwei *steinerne Tafeln* mit dem Urgesetze des *Dekalog in Gottesschrift* übergeben worden^{30a}. Diese waren denn auch *für die*

³⁰ So unter anderem auch *Joh. Meinhold*, Zur Frage der Kultuszentralisation (in *Wellhausen-Festschrift* 1914), 308 f., bes. 308²; *H. Greßmann*, Mose und seine Zeit (1913), 230, 237, 240. Auch *O. Eißfeldt*, Hexateuch-Synopse (1922) postuliert an unserer Stelle für L und E und in Ex 33, 12—23 für J den Bericht über die Anfertigung der Lade (a. a. O. 54 f., 57). — Dabei soll auf das „*lô*“ in 33, 7 gar kein Gewicht gelegt werden. Zu dem Ganzen siehe jetzt auch *Fr. Nötscher*, Das Angesicht Gottes schauen nach bibl. und babyl. Auffassung (Würzburg 1924) 43 ff. Auch er stimmt im wesentlichen mit unserer Analyse obiger Perikope überein. Vgl. ebenda 47 ff. die Ausführungen über den Terminus „*Jahwes Angesicht*“ in unserem Kapitel 33. Die Gleichung „*Angesicht-Jahwes* = Person Jahwes“ ist auch nach ihm, wie ich es schon oben 26 f., gefaßt habe, sichergestellt. Dann muß aber eben dieses „*Angesicht* = Person Jahwes“ in Dt und Js für die an Lade und Zelt haftende göttl. Gegenwart genommen werden. Diese Stellen lassen darüber keinen Zweifel.

^{30a} So erklärt sich ohne weiteres das Zweitafelgesetz. Ein *Bund ohne Bundesurkunde* ist ein *altorientalisches Unding*! Daß man zur Ausfertigung der Urkunde Stein-

Zukunft die *gottgegebene Urkunde* und für sie mußte ein tragbarer Aufbewahrungsort, dem Volke jederzeit gegenwärtig, gefunden werden. Darauf kam es vor allem an, daß man das Unterpfand der Gottesgnade bei sich, *nicht* daß man es unbedingt vor Augen hatte. Übrigens ist anzunehmen, daß die Kenntnis einer so wichtigen Urkunde jedem Volksgenossen auch sonst ermöglicht war. Damit erledigt sich der oft wiederholte Einwand (zum ersten Male von *B. Stade*, Geschichte des Volkes Israel 457), daß man Gesetzestafeln nicht in einer verschlossenen Kiste zu verbergen pflegte. Dazu will *H. Torczyner*, Die Bundeslade usw. 252 f. ebenfalls nach altorientalischer Sitte (siehe Est 3, 12—14; 8, 10—13) und auf Grund von Dt 29, 28 sogar mehrere (zwei) Gesetzesexemplare annehmen³¹. — Der Ort aber, wo solche Urkunden im Orient niedergelegt und *Grundgesetze* aufbewahrt wurden, war, wie wir heute aus dem Ägyptischen, aus Babylonien in älterer und jüngerer Zeit, aus *Boghazköi* und aus *Syrien* (Palästina) wissen, in einem Schrein (ʿārôn!) aus Holz, bisweilen auch aus Ton, zu den Füßen der Gottheit. Für das Ägyptische vergleiche man die Beischrift zum 64. Kapitel des Totenbuches: „Dieser Spruch wurde in Schmun auf einem Ziegel zu den Füßen dieses Gottes gefunden“³². Medizinische Rezepte, die uns aus einem Papyrus der Zeit Ramses II. bekannt sind, tragen den Zusatz: „Ge-
funden auf alten Schriften in einem Kasten mit Schriftrollen unter den Füßen des Anubis in Leontopolis“³³. Jedenfalls hat man für größere Mengen Papyrus bisweilen auch längliche Holzkisten benutzt³⁴. Ebenso war in *Taʿannek* in Palästina das von *E. Sellin* bloßgelegte Archiv des Stadtkönigs *Istarwaschur*, be-

tafeln benutzte, ist wieder ein echt antiker Zug. Vgl. dazu *Joh. Hehn*, Die Entstehung des Alphabets, die neuentdeckten sinait. Inschriften und das AT. = *Theologie und Glaube* 13 (1921), 93 f. Ja man kann sagen, wenn wir keine solche Urkunde überliefert hätten, müßten wir sie auf Grund unserer heutigen Kenntnis des antiken Orients postulieren. So auch *H. Schmidt*, Mose und der Dekalog, 113 u. 113². — Dasselbe gilt auch von den anderen mosaischen Grundeinrichtungen: Eine Volksgründung ohne die elementarsten bürgerlichen und religiösen Gesetze (Bundesbuch!), ohne Kultuseinrichtung und Kultuspersonal ist ebenso altorientalisch unmöglich. Man vergleiche nur die Veröffentlichungen von *P. Deimel* über das sumerische Tempelwesen. Zum Dekalog als mosaisches Erbe siehe jetzt die bereits mehrfach erwähnte Abhandlung von *H. Schmidt*, Mose und der Dekalog.

³¹ Siehe auch *H. Schmidt*, Mose und der Dekalog, 116: „Es ist aber auch wohl denkbar, daß man sie (scil. die Tafeln) voll heiliger Scheu dauernd unter Verschuß gehalten hat. Ihr Wortlaut lebte im Munde der Priester, auch ohne daß sie die Schrift vor Augen hatten.“ —

³² Siehe *G. Röder*, Urkunden zur Religion des Alten Ägypten, 260.

³³ *W. Wreszinski*, Der große medizin. Papyrus des Berliner Museums (1909), Col. XV, Z. 1 u. 2.

³⁴ Siehe *Quibell*, Ramesseum. London 1898, S. 3. — Zu dem Ganzen vgl. schon *Joh. Herrmann*, Zeitschr. f. alttest. Wissensch. 28 (1908), 291 ff.; *S. Euringer*, Die ägypt. u. keilinschr. Analogien zum Funde des Codex Helciae, in *Bibl. Zeitschr.* 1911, 230 bis 243. 337—349; 10 (1912), S. 13—26; *H. Greßmann*, Die Lade Jahwes u. das Allerheiligste des Sal. Tempels, 42 f. — Dann die weiteren Analogien bei *A. Jirku*, Altoriental. Kommentar zum Alten Testament (1923), 184.

stehend in Tontafeln, in einer *Tonkiste* geborgen³⁵. Für *Babylon* verweise ich auf einen Brief, in welchem der König den Adressaten auffordert, den beschriebenen Zylinder, den er übersendet, „im *Tempel*, da, wo es angemessen ist, zu deponieren“ (ina bit ilâni^{meš} ašar tâbu šukun-ši-ni-e-tu)³⁶. Im Tempel stand bekanntlich auch die große Gesetzesstele Hammurapis³⁷. Besonders aber hat sich der altorientalische Brauch durch das *Hetitische* glänzend bestätigt. In dem Vertrage des hetitischen Großkönigs Subbiuliuma mit dem König Matiuaša von Mitanni heißt es in der Schlußformel: „Eine Abschrift der Tafel soll vor dem Sonnengott der Stadt Arinna niedergelegt werden“³⁸. Ebenso steht in dem Briefe des ägyptischen Großkönigs, eines Sohnes des Pharao Ramses II., an den König von Mirâ: „Siehe die Urkunde des Eides, die ich [anfertigen ließ] für den Großkönig des Landes Chatti, meinen Bruder, ist niedergelegt worden zu den Füßen des [Gottes Tešup], vor der großen Gottheit. Diese [soll] Zeuge sein“ (Rs 5—7) bzw. „Siehe die Urkunde des Eides, die der Großkönig des Landes Chatti mir hat anfertigen lassen, ist niedergelegt worden zu den Füßen des Gottes Re, vor der großen Gottheit. Diese soll Zeuge sein (Rs 8—10)³⁹. So konnte auch in unserem Falle nur das *Heiligtum*, das die Gottheit repräsentieren sollte, für die *Niederlegung der Gesetzestafeln* in Betracht kommen.

Daraus erklärt sich dann die *eigenartige* Ausstattung dieses Heiligtums mit den beiden Teilen, die bisweilen als selbständige Geräte erscheinen könnten. Einmal der *Thron Gottes* in der Kapporet als *Vergegenwärtigung des Führergottes* und die *Ausstattung der Kapporet mit den Keruben*. Gerade die Keruben sind, wie ich in meiner Arbeit „*Ezechiels Vision* usw.“ (21 ff.) nachgewiesen habe, die altorientalischen Symbole für die Nähe der Gottheit und zugleich Träger des Gottesthrones. Sie sind also auch hier am „Throne Jahwes“ keine Fremdkörper, die erst nachträglich hinzugefügt worden sind (so auch wieder *H. Schmidt*, *Kerubenthron und Lade*, 143 f.), sondern *notwendiges Zubehör* desselben, wie auch die grandiose Vision des Gotteswagens mit dem Ke-

³⁵ *E. Sellin*, Tell Ta 'annek = Denkschr. d. kais. Akad. d. Wiss. in Wien, philol.-hist. Klasse L, 4 (Wien 1904), 41, Fig. 40.

³⁶ Siehe *A. T. Clay*, New-babylonian letters from Erech (1919), nr. 4. — Vgl. dazu auch *A. Ungnad*, Oriental. Literaturz. 21 (1918) 72 ff.: „Der Gottesbrief als Form assyr. Kriegsberichterstattung.“

³⁷ Vgl. dazu den Brief in Vorderasiat. Schriftdenkmäler XVI, nr. 138 (*O. Schroeder*, Zeitschr. f. Assyriol 31, 99 f.), wo ebenfalls die Rechtsprechung an den Tempel verwiesen wird: „Die (scil. Bewohner der Stadt) sollen nach dem Tempel des Ea gehen und ihm im Tempel des Ea einen Rechtsspruch gemäß den Rechtssatzungen zuteil werden lassen.“ Jetzt auch angeführt bei *A. Jirku*, a. a. O., 185.

³⁸ Siehe *Keilschrifttexte aus Boghazköi*, I. Heft (1916), nr. 1 Rs. 35 ff.

³⁹ Ebenda nr. 24. Die beiden Stellen jetzt auch bei *A. Jirku*, Altar. Komm. Z. A. T. 185. Einen weiteren Beleg für diese Sitte bei den Hetitern s. Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges., Neue Folge 1 (1922) 176.

rubenthron bei Ezechiel Kap. 1 ersehen läßt⁴⁰. Andererseits ergibt sich dann auch, warum die steinernen Tafeln in dem Kasten zu den Füßen der Gottheit niedergelegt wurden, bzw. *warum gerade der Kasten mit den Vertragstafeln zum Träger der Kapporet und zum Fußschemel der auf ihr erscheinenden Gottheit geworden ist* (zum „Fußschemel“ siehe bereits I. Chr 28, 2; Ps 132, 7). *Beide Teile waren durch ihre Bestimmung miteinander verbunden. Der Zeuge des Bundes konnte von hier nicht entfernt werden: Gottes Thron und Gesetzesbehälter gehörten zueinander wie das Siegel zur Urkunde gehört, so daß sie denn auch als ein Kultgerät verstanden und nach der „Lade des Vertrages“ benannt wurden. Der Ort der Entstehung aber war der Sinai.*

Selbstverständlich ist auch, daß das Bundesdenkmal nicht ohne Analogie zu sein brauchte. Im Gegenteil, die Lade als Gottesthron wird ganz andere Bedeutung gewonnen haben, wenn der Anschluß an derartige Kultusheiligtümer bei anderen Völkern, besonders an das ägyptische Prozessionsheiligtum mit dem Götterthron im Naos und den schirmenden oder „verhüllenden“ Keruben gegeben war, nur daß dabei der eigenartigen israelitischen Gottesidee des unsichtbaren und unabbbildbaren Jahwe in dem leeren Thron Rechnung getragen wurde. Auch *H. Greßmann* gibt ja zu, wie wir bereits hervorgehoben haben, daß man, auch wenn der Gott nicht in einem Bilde thronend dargestellt wurde, ihn sich doch nach Art eines solchen Bildes denken konnte.

So aufgefaßt aber ergibt sich einerseits *Klarheit über den Ursprung und die Bedeutung der „Lade des Vertrages“*, andererseits wird diese Auffassung den verschiedenen Quellen je nach der besonderen Einstellung gerecht. *Und damit dürfte das Alte Testament von einer der angeblich vielen „großen Täuschungen“ entlastet sein.*

⁴⁰ Siehe auch meine Arbeit S. 30¹ und *H. Greßmann*, Lade Jahwes, 16. Ich halte an meiner Ansicht, daß wir in der Kerubenvorstellung, besonders bei Ezechiel, in den Wesen mit vier Gesichtern (NB. nicht mit vier Köpfen, wie *H. Torczyner* S. 244 fälschlich angibt!) gemeinorientalisches Material haben, trotz *H. Schmidt*, a. a. O., 124² fest. Ich habe auch dargelegt, warum gerade Ezechiel diese in der babyl. Umgebung geläufigen Bilder wählt, nämlich aus apologetischen Gründen. Die neueren Forschungen über Is 40—66 bestätigen das vollständig.

Immanuel Kants Lebenswerk.

Von Privatdozent D.Dr. Theodor Steinbüchel, Bonn.

Der 200. Geburtstag Immanuel Kants, den die deutsche und die ausländische Philosophenwelt am 22. April festlich beging, fordert zu einer Besinnung über das Lebenswerk des einflußreichsten Denkers der neueren abendländischen Philosophie auf. Sein Lebenswerk, d. h. seine Gesamtschöpfung, nicht nur, wie es lange Brauch war seit der Wiedererweckung Kants durch Fr. A. Lange und Otto Liebmann, seine Erkenntnislehre soll gewürdigt werden. Unsere nach einem Ganzen der Weltansicht strebende Gegenwartsphilosophie kennt wieder den *Systematiker* Kant, dessen letzte Bemühung auf die Erschließung des Sinnes des Menschenlebens ging. Seine Erkenntnistheorie ist nur ein Stück aus seiner Philosophie und, wie wir sehen werden, nicht einmal das wichtigste Stück. Kant ist im Grunde Ethiker, Deuter des Lebenssinnes. Die größte Angelegenheit des Menschen ist für ihn, „zu wissen, wie er seine Stellung in der Schöpfung gehörig erfülle und recht verstehe, was man sein muß, um ein Mensch zu sein“¹. Neben der Frage nach der Möglichkeit und der Tragweite des Wissens stehen die anderen: „Was soll ich tun?“ „Was darf ich hoffen?“ „Was ist der Mensch?“² Erst das Gesamtwerk Kants kann auf diese Fragen die Antwort geben. Zuvor aber gilt es, den Denkertyp des Schöpfers selbst zu verstehen.

I. Das Formal-Typische in Kants Lebensarbeit.

Mannigfache Einflüsse bestimmen Kants Entwicklungsgang. Vor ihm stand das gewaltige Weltgebäude, wie es in *Newtons* Mechanik zur klassischen Vollendung gereift war. Die Anwendung mathematischer Formeln auf das Weltgeschehen hatte diesem eine streng gesetzmäßige Form gegeben und eine Sicherheit des Erkennens gezeitigt, die in ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit unerschütterlich zu sein schien. Eine letzte, aus begrifflicher Notwendigkeit hervorgehende Gewißheit wollte auch die rationale Metaphysik der Aufklärung, wie sie *Christian Wolff* gegeben hatte, bieten. Für das Dasein Gottes glaubte man im ontologischen Beweis eine auf logischer Allgemeingültigkeit ruhende Gewißheit gefunden zu haben. Auch in die sittliche Lebensbestimmung des Menschen sollte die Vernunft hineinleuchten und ein allgemein-gültiges Lebensziel der Selbstvervollkommnung und des gesellschaftlichen und individuellen Wohles aus dem apriorischen Begriff der Menschennatur mit logischer Notwendigkeit herleiten. Aus diesem Begriffe eine natürliche Sittlichkeit und

¹ Fragmente aus dem Nachlasse. (Bd. 50), 321. Die Zitate sind nach der Ausgabe der Philosophischen Bibliothek (Meiner) gegeben. Nur die Kritik der reinen Vernunft wird als A (erste Auflage) oder B (zweite Auflage) angeführt.

² B 833; Logik (Bd. 43), 27.

ein natürliches Recht begriffsnotwendig zu begründen, hatte am einflußreichsten *Wolff* unternommen.

Wohl drängten sich auch andere, dem Rationalismus der Aufklärung entgegengesetzte Gedankenformen an Kant heran. *Hume* und *Rousseau* suchten ihn für ihre Erkenntnislehre und Ethik zu gewinnen. Aber obgleich *Hume*, „der Geograph der menschlichen Vernunft“, ihm „zuerst den dogmatischen Schlummer unterbrach“ und den Weg vom Rationalismus zum Kritizismus wesentlich bahnen half³, Kant unterlag nicht seinem Einfluß. Man kann die Kritik der reinen Vernunft als eine Rettung der allgemeingültigen Naturerkenntnis vor dem Humeschen Skeptizismus auffassen. Und obwohl auf der anderen Seite *Rousseaus* Persönlichkeit und Stil Kant gefangen nahm und die sittliche Wertung des Menschen, die *Rousseau* vollzog, Kant „zurechtbrachte“ — eine Parallele zu dem Eindruck *Humes* auf Kant —, so sah er in dem Franzosen doch nicht den Individualisten der Willkür und der sittlichen Ungebundenheit, sondern setzte ihn Newton an die Seite, weil er, wie Newton das *Gesetz* der äußeren Natur, „die tief verborgene Natur des Menschen und das versteckte *Gesetz*“ in ihm fand⁴.

So bleibt Kants Interesse stets dem Allgemeingültigen, dem Gesetzlichen in Denken und Wollen zugewandt, darin der Aufklärung treu. Dieses Gesetzmäßige nachzuweisen auf allen Gebieten der Geistesschöpfung, ist das Thema der drei Kritiken geworden⁵. Die Vernunft in sich zur Herrschaft zu bringen, dem Vernunftgesetz zu folgen gegenüber jeder ästhetischen Stimmung des Augenblickes, jeder klugen Überlegung des jeweiligen Nutzens, jeder triebhaften Neigung vorübergehender Erregung muß daher die sittliche Forderung des dem Allgemeingültigen geöffneten Denkers werden. In seiner wissenschaftlichen GeistesEinstellung aber mußte sich aus dieser letzten Absicht heraus eine starke Abneigung geltend machen gegen alle Überschwänglichkeit mystisch-theologischer „Träume eines Geistersehers“, ebenso wie allem Genieüberschwang bloß gefühlsmäßiger Intuition und Ergreifung der Wahrheit gegenüber. Darum die vorsichtige Abgrenzung Kants gegen *Malebranches* Ontologismus. Lieber bei der „Mittelmäßigkeit“ verbleiben, als auf die hohe See mystischer Erschauungen sich hinauszuwagen⁶! So sehr Kant die Intuition und Inspiration des künstlerischen Genies zu schätzen weiß, so „lächerlich“, ja gauklerhaft findet er es, „in Sachen der sorgfältigsten Vernunftuntersuchungen wie ein Genie“ reden zu wollen. Künstler und Denker unterscheidet Kant scharf, ohne indes jenen in

³ B 788; Prolegomena (B. 40), 7.

⁴ Fragmente, 315 ff.

⁵ Dies habe ich in *meiner* Abhandlung „Das Wahrheitsproblem bei Kant“ eingehend dargelegt. Festgabe zum 60. Geburtstage Cl. Baeumkers, Münster 1913, 393 ff.

⁶ Über die Form und die Prinzipien der Sinnen- und der Verstandeswelt (Dissertation 1770) (Bd. 46 b), 120. Träume eines Geistersehers (Bd. 46 b), 44.

der Bewertung herabzusetzen⁷. Er ist zu sehr Rationalist, um auch im Philosophen den Künstler und die vorrationale Ahnung würdigen zu können, zu sehr Analytiker und Kritiker, um im Aufbau des Systems das architektonische Genie wirksam zu sehen. Der *deutsche Idealismus* sowohl wie *Schopenhauers* Voluntarismus sehen hier tiefer. Aber immerhin lebt auch in dem scheinbar so nüchternen Vernunftkritiker ein starkes Gefühl, wie es namentlich hinter der Ethik des so oft als Rigorist Befehdeten steht. Vor der „Größe und Erhabenheit der inneren Anlage in der Menschheit“ hat dieser so stark für das Ethische begabte Philosoph staunend gestanden, „jeder Mensch zittert beim Anhören ihrer (d. i. der Pflicht) ehernen Stimme.“ Die nüchterne Vernunftkritik erhebt sich zur schwungvollen Apotheose, wenn sie von der „Verehrung“ des Pflichtgebotes spricht. Und des verstandesklaren Denkers Gemüt beugt sich in Bewunderung und Ehrfurcht vor dem bestirnten Himmel wie vor dem moralischen Gesetz. Das Gefühl des Erhabenen ergreift ihn vor dem Ernst des Sittlichen so sehr, daß er weder „Bilder“ noch „kindischen Apparat“ notwendig hat, um das hehre Motiv reiner Pflichterfüllung zu stärken. Auch die Pflichthandlung als solche erscheint ihm ästhetisch, erhaben und schön⁸. Aber es ist das *Nachdenken* und die Einsicht, die das Gefühl erst *bewirken*, und dieses ist ein „aus Ideen erzeugtes Gefühl“⁹. Bei aller Anerkennung des Emotionalen gerade im Bereich des sittlichen Lebens will also Kant das Denken in der Begründung der Wissenschaft vom Sittlichen als Erkenntnisquelle gewahrt wissen, wie er auch dem vernunftgeleiteten Willen und seinem Vernunftgebot der Pflicht allein sittlichen Motivwert zuspricht.

So bleibt Kant der Typ des *Denkers*, der sich an sein Problem hingibt, es nach rein sachlichen Gesichtspunkten zu lösen sucht und nicht ruht, bis er in Begriffen dieses Sachliche in allgemeingültiger Form gefaßt hat. Darin ist er der größte und typische Vertreter der Aufklärung. Das Persönliche tritt in seinem Leben mehr und mehr zurück, und die Bewegtheit dieses Lebens ist die innere des geistigen Wachsens an seinen Fragestellungen. Diese Hingabe an die Sache aber setzt einen Arbeitswillen voraus, der in stählerner Energie von Lösung zu Lösung drängt. Denn nicht in genialen Intuitionen eröffnen sich Kant die Erkenntnisse, sondern in angestrengtem Denken durch Jahre tiefen Schweigens. Der harte Stil der Kritiken, der nichts mehr von der Eleganz und der Satire des jungen Magisters verrät, allein bezeugt, wie die eherne Willens-

⁷ Kritik der Urteilskraft (Bd. 39), § 46, S. 160 ff. Vgl. auch Kants Ablehnung der „affektierten Gefühlsschwärmerei“ *Jacobis* (Brief an M. Herz vom 4. April 1786 [Bd. 50], 431) und die spätere Auseinandersetzung mit Goethes Schwager Joh. Georg Schlosser, der dem antikritizistischen Kreis der *Hamann*, *Herder* und *Jacobi* nahestand. (Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie. [Bd. 46 d], 9 ff.)

⁸ Vgl. Vornehmer Ton 19; Kritik der prakt. Vernunft (Bd. 38), 100 f.; 205; Kr. d. Urt. § 29 S. 114, 122.

⁹ Vornehmer Ton 20.

ethik Kants auch sein eigenes Schaffen beherrschte und es ganz in den Dienst der Vernunft aufgehen ließ.

II. Die Grundlegung.

Der Aktivismus einer im Dienste des Denkens aufgehenden Willensarbeit ist Kants grundlegende Charaktereigenschaft. Aber mehr: nur die aktive Gestaltung der Gegenstände durch das Bewußtsein erzeugt die Erkenntnis für Kant. Geistesgeschichtlich durch Jahrhunderte vorbereitet¹⁰, hat dieser Typ des Philosophierens in Kant seine letzte Reife gezeitigt. Es ist die Wendung zum Subjekt, die Kant geistesgeschichtlich seinen Ort anweist. Kant ist ein Ende: die kopernikanische Drehung¹¹, nach der die Gegenstände sich nach dem Denken richten, nicht aristotelisch das Denken sich am Gegenstand erprobt, ist der Abschluß jener Philosophenreihe, die vom Bewußtsein zum Sein schreitet. Aber Kant bedeutet auch einen Anfang: von ihm aus wird erst der Idealismus verständlich, der aus der „intellektuellen Anschauung“ die Welt und ihre Gesetzlichkeit in Natur und Kultur erfassen will. Das „Bewußtsein“ aber, von dem Kant ausgeht, ist nicht das religiöse *Augustins*, das in sich selbst die „Wohnung“ der Wahrheit und Gewißheit findet, nicht das psychologische Bewußtsein des denkenden Ichs, das für *Descartes* der archimedische Punkt aller Klarheit und Gewißheit wurde, noch endlich jenes empirische Bewußtsein, das *Locke* und *Hume* zergliederten, um von seinen Eindrücken und Vorstellungen her den Ausgangspunkt der Erkenntnis zu finden. Wenn Kant sich psychologischer Ausdrücke für die Kennzeichnung dieses Bewußtseins bedient, wenn er vom „Gemüte“, seiner „ordnenden Form“ und seinem „Vermögen“ redet, wenn er in der Inauguraldissertation die obersten Prinzipien des reinen Verstandesgebrauches nicht als angeborene, doch als erworbene Begriffe faßt¹², so liegt hier zwar der Grund für die spätere psychologische und anthropologische Deutung seiner Erkenntnislehre, aber es entscheidet nicht über den Sinn der Kantschen Fragestellung. Denn diese ist nicht eine psychologische nach dem Werden, sondern die logische nach der allgemeinen und notwendigen Geltung unserer gegenständlichen Erkenntnis. Kants „Bewußtsein“ meint das logische Denken und seinen Geltungsanspruch, das „transzendente“ oder das „Bewußtsein überhaupt“¹³. Denn nicht nur wird so allein die gesamte geschichtliche Entwicklung des Erkenntnisproblems in Kants Denken selbst verständlich¹⁴, nicht nur stellt die Vernunftkritik von Anfang an die Frage nach dem logischen Erkenntniswert in den Vordergrund¹⁵, sondern so allein wird auch Kants Be-

¹⁰ Vgl. *Heinz Helmsoeth*, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters, Berlin 1922, 124 ff.

¹¹ B XVI.

¹² Vgl. B 1, 34; Form und Prinzipien, 100.

¹³ Proleg. § 20, S. 58; § 22, S. 63; § 30, S. 73.

¹⁴ Hierzu *Ernst Cassirer*, Kants Leben und Lehre, Berlin 1918, 107 ff.

¹⁵ B 3 ff.

kämpfung des Humeschen psychologistischen Skeptizismus¹⁶ sinnvoll, dem gegenüber er für die „Objektivität“ des Erkennens eintritt.

Kant war immer davon überzeugt, daß Mathematik und Naturwissenschaft wirkliche, gegenständliche Erkenntnis bieten. Seine Frage lautet weder: Ist Erkennen überhaupt möglich?, noch: Welche Prozesse spielen sich psychisch beim Erkennen ab?, sondern einzig: *Wie kommt es zu der allgemeingültigen Wahrheit dieses gegenständlichen Erkennens?* Dabei war Kant ein Doppeltes von vornherein klar: Mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntnis erweitert unser Wissen, es besteht nicht nur in einem Auflösen bekannter Begriffe, wie es in analytischen Urteilen vollzogen wird. Was sie aussagen, gilt ferner von den Gegenständen der Erfahrung selbst, und doch haben diese Aussagen nicht die zufällige Geltung von Wahrnehmungsurteilen, sondern eine aus der Erfahrung nicht zu schöpfende notwendige und allgemeine, eine „apriorische“. So bieten diese Wissenschaften erweiternde (synthetische) und allgemeingültige (apriorische) Erkenntnisse in der Form des gegenstandsbestimmenden Urteils, in dem allein für Kant Erkenntnis sich vollzieht. So lautet also die Frage: Wie sind solche synthetischen Urteile apriori möglich? Oder: Wie ist es logisch möglich, daß gegenständliche Erkenntnis notwendiger und allgemeingültiger Art vorhanden ist, die doch nicht auf immer zu erneuernder Wahrnehmung beruht, sondern zwar mit der Erfahrung anfängt und in aller Erfahrung gilt, doch nicht aus ihr entspringt? Die Beantwortung dieser Frage führt Kant zu einer neuen Theorie der Erfahrung und ihres Gegenstandes.

Das erste, was Kant gegenüber dem englischen Empirismus zeigte, war der Gegenstandscharakter des Erkennens. Lange vor Erscheinen der Vernunftkritik war ihm dieses Problem aufgegangen: „Ich frug mich nämlich selbst: Auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?“ Und wie kommt es, daß „mein Verstand gänzlich apriori sich selbst Begriffe von Dingen bilden soll, mit denen notwendig die Sachen einstimmen sollen, wie er reale Grundsätze über ihre Möglichkeit entwerfen soll, mit denen die Erfahrung getreu übereinstimmen soll, und die doch von ihr unabhängig sind?“¹⁷ Hier steht Kant vor dem Grundproblem seiner Erkenntnistheorie. Die hier aufgeworfenen Fragen lösen sich nur, wenn der Gegenstand nicht ein ursprünglich Gegebenes ist, aus dem jedesmal wieder der Sachverhalt abgelesen werden muß, sondern wenn es Gegenstände nur gibt auf Grund einer *synthetischen Bildung* dieser Gegenstände durch das erkennende Subjekt, in dessen Anschauen und Urteilen. So werden die Gegenstände mathematischer Erkenntnis möglich dadurch, daß die für die Mathematik notwendige Raum- und Zeitanschauung völlig apriori, unabhängig von der Erfahrung ist, daher in aller Erfahrung angetroffen wird, eine notwendige Voraussetzung für

¹⁶ Vgl. besonders B 792 ff.

¹⁷ Brief an Marcus Herz vom 21. Februar 1772, 403, 405.

sie bildet und deshalb für jede mathematische Erkenntnis gilt. Wir ordnen in der Anschauung alles sinnlich gegebene Material, das Kant an sich chaotisch denkt, zur Einheit in Raum und Zeit und können es nur in dieser Ordnung anschauen. Wir denken ebenso die Gegenstände der Natur und ihre Verknüpfung in Begriffen, die den verschiedenen Formen unserer Urteile zugrunde liegen, und die das Mannigfaltige der sinnlichen Data zur Einheit des Gegenstandes zusammenschließen. Darum gelten diese „Stammbegriffe“ von jedem im Urteil erfaßten Gegenstand der Natur. Von ihr ist also eine allgemeingültige Wissenschaft nur deshalb möglich, weil ihre Gegenstände die Formung notwendig aufweisen, die das Denken ihnen gegeben hat. So ist der „Gegenstand“ für Kant immer schon der vom Bewußtsein *konstruierte* Gegenstand und die „Erfahrung“ immer schon die *geordnete* Welt unserer mathematischen und naturwissenschaftlichen Erkenntnis. Wir erkennen also von den Dingen apriori nur das, was wir selbst in sie legen¹⁸.

Außerhalb unseres Erkennens bleibt uns der Gegenstand verschlossen. Es gibt eine gegenständlich-gültige Welt nur innerhalb der Formen der Anschauung und des Denkens. Eine Welt an sich, außerhalb dieser Formen bleibt uns unbekannt, wir kennen nur die Welt der „Erscheinungen“¹⁹. Deren Inbegriff aber ist die *Natur*, die demnach identisch ist mit den Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen²⁰. *Dieser* Natur als der Welt der von uns gebildeten Erscheinungen schreiben wir in der Bildung ihrer Gegenstände und deren gesetzmäßiger Verknüpfung die Gesetze vor²¹. Nicht was das Wesen der Dinge ist, kann die Naturwissenschaft ausmachen, sie kann, wie es das mechanische Weltbild des achtzehnten Jahrhunderts zeigte, nur die gesetzmäßige Verknüpfung der Naturerscheinungen in Raum und Zeit feststellen. Kant zeigte ihr, *wie* sie das logisch könne, zeigte ihr zugleich die Tragweite ihrer Erkenntnis: sie erfaßt und bestimmt nur eine Erscheinungswelt, die sowohl den Gegensatz zu einer Welt von Dingen an sich²² als auch den Umfang der Welt der Erkenntnis als der Gegenstände möglicher Erfahrung bedeutet²³. Erkennen ist aber für Kant mit allgemeingültiger Wissenschaft identisch und diese wieder mit Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft. Ein Wissen gibt es also nur in deren Bereich.

Dennoch bleibt bei Kant der vieldeutige Begriff eines *Dinges an sich* bestehen, das doch nicht „erfahren“, „erkannt“, „gewußt“ werden kann. Soweit es jene Realität bedeutet, die unsere Sinnlichkeit „affiziert“, und der gegenüber diese „rezeptiv“ sich verhält, entspringt es einer realistischen Theorie der Wahr-

¹⁸ B XVIII.

¹⁹ Vgl. Proleg. § 19, S. 55 f.; B. 194 ff., 242 f.

²⁰ B 163; A 126 f.; Kr. d. Ur. Einl., 16.

²¹ Proleg. § 36 S. 82; vgl. A 126 f.; Kr. d. Ur. Einl., S. 10.

²² Z. B. B 59 ff.

²³ B 298.

heit, die beibehalten wurde, „bloß damit wir etwas haben, was der Sinnlichkeit als einer Rezeptivität entspricht“²⁴. Ausschlaggebend war dabei für Kant die Furcht vor dem „dogmatischen“ Idealismus *Berkeleys*, der „die Dinge im Raum für bloße Einbildungen erklärt“. Ihm stellt Kant seinen „transzendentalen“ oder „formalen“ Idealismus gegenüber, der nur die *Form* der Gegenstandswelt aus dem Bewußtsein stammen läßt. Er führt zum Phänomenalismus, der ein Ding an sich beibehält, aber alle Gegenstände möglicher Erfahrung nur als Erscheinungen gelten läßt, d. i. als „bloße Vorstellungen, die *so, wie sie vorgestellt werden*, als Wesen oder Reihen von Veränderungen außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben“²⁵. Doch dieser Ding - an - sich - Begriff hat bei Kant auch eine andere, bloß erkenntniskritische Bedeutung. Dann ist er ein „Grenzbegriff“²⁶, der die Begrenztheit des Erkennens durch die Gegenstände der wissenschaftlichen Erfahrung einprägen, aber über Wesen und Bedeutung von Dingen an sich nichts ausmachen will. Positiv will dieser Grenzbegriff die grundlegende Meinung Kants ausdrücken, daß das Objekt nur Objekt für ein Subjekt ist, daß aber auch das Subjekt nur Subjekt ist, wenn es als objektbildende Spontaneität begriffen wird. Denn der Gegenstand der Erscheinung ist immer der Gegenstand für ein Subjekt, und die Funktion des Subjektes ist die einen „Gegenstand“ erst bildende, anschauende und urteilende Formung. Endlich erhält das Ding an sich eine dritte Bedeutung, wenn Kant es als „regulative Idee“, als nie gelöste, doch stets zu lösende Aufgabe faßt, die die Vernunft zum Unbedingten, zu einem letzten Einheitsgrunde, zur Seele, zur Welttotalität und zu Gott streben heißt, ein Ziel, das als Erkenntnisziel dem innerhalb aller Erfahrung stets auf Bedingtes stoßenden Verstand zu erreichen versagt bleibt²⁷. So zeigt sich der Aufbau der Vernunftkritik deutlich: von der Anschauung zum Begriff, vom Begriff zur Idee; von der Sinnlichkeit zum Verstande, vom Verstande zur Vernunft. Immer ist es ein vereinheitlichendes, ordnendes Prinzip, das als apriorische Formgebung durch das Subjekt sich betätigt: das „Chaos“ der Empfindungen erhält seine Ordnung in Raum und Zeit, das Mannigfaltige der Anschauung wird zum Gegenstand vereinheitlicht in den Kategorien, das Nebeneinander der Gegenstände wird zur systematischen Einheit wenigstens *zusammengedacht*, wenn auch nicht als Einheit *erkannt* in den transzendentalen Ideen.

Positiv ist das Ergebnis der Vernunftkritik für die mathematische und naturwissenschaftliche Erkenntnis: Kant begründet ihre Methoden und rechtfertigt so ihren Anspruch auf Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Negativ ist das Ergebnis für die bisherige rationale Begriffsmetaphysik: ihr fehlt die Anschauung, sie wendet die Begriffe des Verstandes über den Erfahrungsbereich

²⁴ B 522.

²⁵ B 274 ff., 518 ff., A 367 ff.

²⁶ B 311 f., 342 ff.

²⁷ Vgl. B 344; 670 ff.; Kr. d. Urt. §§ 75—77, S. 262 ff.

hinaus an, für dessen Ermöglichung sie doch einzig Bedeutung haben, sie führt zu Widersprüchen, sie gibt keine Erkenntnis, weil sie keine Erfahrung begründet. Die „weitere Ausdehnung der Begriffe über *unsere* sinnliche Anschauung hinaus hilft uns aber zu nichts“²⁸. Wie Kant auf dem Ding an sich als affizierender Realität beharrte entgegen dem schon von *Jacobi* empfundenen Widerspruch in diesem Versuche, entgegen auch *Maimons* Verwerfung dieses Begriffes und *Fichtes* Bemühen, auch die Inhalte der Erkenntnis aus einem überindividuellen „Ich“ abzuleiten, so war er ein Gegner der vom deutschen Idealismus zum Grundbegriff erhobenen intellektualen Anschauung, der schöpferischen, Gegenstände bildenden Intuition. *Unser* Verstand kann „nur denken und muß in den Sinnen die Anschauung suchen.“ Nur einem göttlichen Verstande kann die schöpferische Hervorbringung der Gegenstände durch bloße Vorstellung eignen. Der Idealismus setzte deshalb auch diese höchste Form menschlicher Erkenntnis, die intellektuale Anschauung, mit der göttlichen Selbsterkenntnis in eins: den *intellectus archetypus*, den göttlichen Verstand, trennte er nicht mehr von dem von Kant dem Menschen zugesprochenen *intellectus ectypus*, der diskursiv nur auf dem Wege über die sinnliche Anschauung zur Erkenntnis gelangen kann²⁹. Der göttliche Verstand muß Kant ein „problematischer“ Begriff bleiben³⁰. Ein solcher Verstand würde das Ganze der Welt als einen einheitlichen Mechanismus erfassen, „unser“ Verstand ist dazu nicht imstande. Er muß den Organismus sowohl wie die Natur als Ganzes in seiner reflektierenden Urteilskraft *betrachten, als ob* Teleologie in ihr wirksam wäre, und er kann niemals hoffen, „daß noch etwa dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalmes nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde; sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen“³¹. So ist auch die Zweckbetrachtung nicht konstitutiv, gegenstandsbedingend, der Zweck zählt nicht zu den gegenstandschaffenden Kategorien, ebensowenig wie die Vernunftidee. Aber aus ihrer eigenen Organisation heraus drängt die Vernunft zur Zweckbetrachtung und zuletzt zum Abschluß der Teleologie in einer Theologie. Aber beweisend für die Existenz einer höchsten, intelligenten, die Welt absichtsvoll leitenden Ursache ist „am Ende auch die allervollständigste Teleologie“ keineswegs, auch hier hat die Gottesidee nur die regulative Bedeutung einer Als-ob-Betrachtung³². So wird schließlich auch die göttliche Vernunft zu einem Grenzbegriff, der das Eingeschränktsein unseres Verstandes als eines auf die sinnliche Anschauung angewiesenen und deren Stoff

²⁸ B 148.

²⁹ Vgl. B 135, 138 f., 145; Kr. d. Urt. §§ 76 und 77; Brief an M. Herz vom 21. Febr. 1772, 404.

³⁰ B 311 f., 798; Proleg. § 37 S. 78; § 57 S. 127.

³¹ Kr. d. Urt. § 75 S. 265; vgl. § 77 S. 276.

³² Kr. d. Urt. § 75 S. 264 f.

logisch gestaltenden Denkens zeigen soll, eine zwar „unentbehrliche Vernunftidee, aber ein für den menschlichen Verstand unerreichbarer Begriff“³³.

III. Das Ziel.

Kants Erkenntniskritik ist jedoch nur ein Teil im Ganzen seiner Philosophie, sie dient nur als Grundlegung: die Vernunftkritik bahnt den Weg zur Ethik und durch sie zur Welt des Übersinnlichen. Die reine theoretische Vernunft macht der praktischen den Weg frei. Ist jene Theorie des Wissens, so ist damit gesagt, daß Wissenschaft nicht das letzte Wort haben kann über den Sinn der Welt und des Lebens, daß der Verstand letzte Wahrheit nicht geben kann. Über dem der Wissenschaft einzig zugänglichen Bedingten erhebt sich ein Unbedingtes, das denkbar, nicht in seiner Gegenständlichkeit begrifflich erkennbar ist³⁴. Doch erhebt es sich nicht bloß gleichsam als seine Fortsetzung über die empirische Welt, es ist auch *ihr* letzter Sinn, die Natur muß schließlich dem Geiste dienen und das Wissen seinen Primat einem anderen abtreten, dem Wollen, d. h. für Kant der sittlichen Vernunft. Die Ethik ist das Herzstück der Kantischen Philosophie, denn in ihr erfüllt sich Kants letzte Sehnsucht und sein tiefstes Denkmotiv, „zum *Glauben* Platz zu bekommen“. Um des Glaubens, d. i. des praktischen Vernunftglaubens willen an die von der Aufklärung überkommenen Überzeugungen von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit mußte er „das *Wissen* aufheben“. Das also ist die positive Seite der Kantschen Grenzzsetzung, der von ihm vollzogenen Einschränkung der Erkenntnis, das *Ziel* seiner Philosophie. Sie gibt der Wissenschaft das ihrige, aber auch dem Glauben das seine. Sie deckt den pseudowissenschaftlichen Charakter der die Grenzen der Erfahrung, der wissenschaftlichen Erkenntnis überschreitenden Metaphysik auf, die den Glauben „beweisen“ will, aber auch den Unglauben vielfach hat „beweisen“ wollen. Der Mangel an Kritik der Erkenntnis ist „die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist“³⁵.

Der *Allzermalmer*, den schon Moses *Mendelssohn* in ihm sah, ist Kant also nicht gewesen. Die unter dem Eindruck der positivistischen Naturwissenschaft entstandene neukantianische Philosophie des vorigen Jahrhunderts hat uns nur ein unvollständiges Kantbild entworfen und das Letzte und Aufbauende in Kant nicht erfaßt. Unsere auf Weltanschauung gerichtete Gegenwartsphilosophie hat für den *ganzen* Kant wieder Verständnis gewonnen und lernt die letzten ethischen Bestimmungs- und Gestaltungsgründe seiner Person und seines aus

³³ Kr. d. Ur., § 76 268 f.; vgl. bes. § 91, 340; B 342. Im Gegensatz zu Kant faßte der deutsche Idealismus den göttlichen Verstand als metaphysische Realität, aus der die reale Welt als aus ihrem idealen Urgrunde (pantheistisch) hervorgeht. Vgl. als vollendetsten Ausdruck: *Hegel*, Grundlinien der Philosophie des Rechts (Ausg. Lasson), 13 ff.

³⁴ Über diesen für Kants Verständnis wesentlichen Unterschied von Denken und Erkennen: B XXVI, 146, 165, 267.

³⁵ B XXX.

dieser Person und ihrem Zeitbewußtsein geborenen Philosophierens wieder verstehen³⁶.

In die Kritik der reinen Vernunft bricht das Willensmotiv offen an der Stelle ein, wo Kant die Ideen als ein Sollen, als die Aufgabe einer immer weiter dringenden logischen Gestaltung der Wirklichkeit, eines nie sich vollendenden Vorstoßes zum Unbedingten und Ganzen faßt³⁷. Erreicht der Verstand als erkennen-der sein Ziel nie, so erreicht es die Vernunft als praktische, d. h. als sittlicher Wille. Sie dringt zum Übersinnlichen in uns: zu der auf der Freiheit aufbauenden Autonomie und Autarkie, mit der wir der Tugend zum Siege über die Sinnlichkeit verhelfen, zum Übersinnlichen über uns: zu Gott, der Sittlichkeit und Seligkeit verbinden kann und wird, zum Übersinnlichen nach uns: zur Unsterblichkeit, die Kant mit der Aufklärung (*Lessing*) zum Zwecke steten moralischen Fortschrittes fordert³⁸.

„Forderungen“, „Postulate“ des sittlichen Vernunftwillens sind diese übersinnlichen Ideen, keine Erweiterung unserer theoretischen Erkenntnisse, demnach nicht Bestandteile einer doch wieder aufgegriffenen rationalen Verstandesmetaphysik³⁹. Der Gottesbegriff etwa gehört nicht in die Naturwissenschaft, sondern in die Moral⁴⁰. Ich erkenne Gottes Dasein nicht deshalb an, weil ich den Bestand der sittlichen Welt nur aus ihm herleiten könnte, sondern ich *glaube* an Gott, weil ich an den Sinn des Sittlichen glaube, das die Idee des höchsten Gutes in sich birgt, die Vereinigung von Sittlichkeit und Seligkeit, die sinnlos würde, wenn es keinen sie verwirklichenden Gott gäbe. Ich glaube an Freiheit und Unsterblichkeit, weil nur so das sittliche Gebot befolgt und restlos erfüllt werden kann, weil es ohne sie eine sinnlose Forderung enthielte. Wer aber an dieses sittliche Gebot glaubt, das selbst ein „Factum“ der reinen Vernunft ist⁴¹, der ist „hinreichend versichert“, „genötigt, eben dadurch auch berechtigt“, die „heimliche Eröffnung einer intelligiblen Welt“, die die sittliche Vernunft bietet,

³⁶ E. Cassirer, a. a. O. 81, 94 ff., 231, 247, 435, 442, hat auf das Vorwiegen des ethischen Interesses und seines Einflusses auf die Gestaltung auch des theoretischen Denkens Kants in allen Perioden seines Philosophierens hingewiesen. Vor allem aber hat R. Kroner schon in seinem Aufsatz über *Bergson* (Logos I, 1910—11, 138), dann in seinem Buche „Kants Weltanschauung“, Tübingen 1914, und neuestens in seinem „Von Kant bis Hegel“, Tübingen 1921, I, 152 ff. das Willensmotiv als Grundmotiv Kants erfaßt, damit die ältere Darstellung *Windelbands*, Die Geschichte der neueren Philosophie, II, Lpzg.⁵ 1911, aufgreifend und vertiefend. Vgl. auch *Cl. Baeumker*, Immanuel Kant. Hochland I, 1, 1904, 583 f.; *A. Goedeckemeyer*, Kants Lebensanschauung in ihren Grundzügen, Berlin 1921; *Br. Bauch*, Immanuel Kant, Berlin und Leipzig 1921, 300 ff.; *H. Heimsoeth*, a. a. O., 322 ff.

³⁷ Vgl. *Kroner*, Kants Weltanschauung, 60 ff.; *Von Kant bis Hegel* I, 122.

³⁸ So Kant in der Preisschrift: „Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?“ (Bd. 46 c) 125.

³⁹ Kr. d. pr. V. 5 f.; 73 f.; 121; 172 u. ö.

⁴⁰ Kr. d. pr. V. 176 ff.

⁴¹ Z. B. Kr. d. pr. V. 40.

als Wirklichkeit hinzunehmen. So tragen die Ideen das Merkmal einer zwar subjektiven, aber doch wahren und unbedingten Vernunftnotwendigkeit⁴²: die Freiheit erhält so ihre „Sicherung“, ihre „objektive und, obgleich nur praktische, dennoch unbezweifelbare Realität“⁴³, Gottes Dasein ist in der sittlichen Vernunftidee vom höchsten Gute „hinreichend gesichert“⁴⁴, die Unsterblichkeit erfährt mit der Tatsache der Freiheit und der Existenz Gottes „einen in praktischer Absicht gültigen Beweisgrund“. Und diese praktische Absicht ist auch „die einzige, deren die Religion bedarf“⁴⁵.

Man muß, um den Ernst und die Gewißheit dieses Vernunftglaubens, der eine „vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache“ führen darf⁴⁶, wirklich zu würdigen, auch hier Kants Bemühen verstehen, auch die sittliche Welt dem Bereich einer bloß individuellen Meinung zu entziehen. Der „Subjektivismus“ Kants ist hier wie in der Erkenntnislehre nicht ein individueller, sondern der des Bewußtseins überhaupt, der Vernunft als solcher. Mit der modernen Erlebnispsychologie berührt sich Kant an keinem Punkte. Es ist die ideale Gesetzmäßigkeit und Struktur des Geistes selbst, auf die er die Allgemeingültigkeit der Erkenntnis wie der Sittlichkeit begründet. Weil *Vernunftideen*, darum haben die sittlichen Postulate ihre Gewißheit, nicht eine solche der Verstandeserkenntnis, denn es fehlt ihnen das Material der Anschauung, sie gehören nicht in die erkennbare Welt der Natur, doch in eine solche des sittlichen Glaubens, der seinen eigenen in der Vernunft wurzelnden Gewißheitsbereich hat. Wenn der rechtschaffene Mensch auf ein „Ich will“ seinen Glauben begründet, so ist diese Begründung nicht ein subjektiv-persönliches Belieben, sondern sie wurzelt in dem „Ich soll“ des sittlichen Gebotes, das *jedem* Vernunftwesen sein „Du sollst“ zuruft⁴⁷. Und wenn man auch nie zu der Erkenntnis kommt: „Es ist moralisch gewiß, daß ein Gott sei“, sondern immer nur zu dem Glauben: „Ich bin moralisch gewiß“, so ist doch „der Glaube an einen Gott und eine andere Welt mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, ebenso wenig besorge ich, daß mir der erstere jemals entrissen werden könnte“⁴⁸.

So stark ist der Glaube Kants, so gewiß dessen im sittlichen Bewußtsein wurzelnde Wahrheit. Deren Kriterium ist ja für Kant nie das Sosein des Gegenstandes, sondern die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Gedachten. Und diese eignet dem wissenschaftlichen Erkennen ebenso wie dem sittlichen Vernunftglauben. Es ist „immer nur eine und dieselbe Vernunft“⁴⁹,

⁴² Vgl. Kr. d. pr. V. 171 ff.; 121; 13 Anm.; 70 ff.; 5 f., 7 u. ö.

⁴³ Kr. d. pr. V. 64; vgl. 135.

⁴⁴ Kr. d. pr. V. 174.

⁴⁵ Kr. d. Urt. § 91, S. 349.

⁴⁶ B 772.

⁴⁷ Vgl. Kr. d. pr. V. 180—186.

⁴⁸ B 857; vgl. 841; 856.

⁴⁹ Kr. d. pr. V. 155 f.

die als theoretische und praktische sich betätigt. Wenn sie als theoretische den „spekulativen Frevel“, die Ideen als Erkenntnisse zu nehmen, eingesehen hat, so weiß sie doch auch, daß sie ihr nicht widersprechen. Und wenn diese dann als „unabtrennlich zum praktischen Interesse der reinen Vernunft“ gehörend glaubhaft gemacht sind, dann muß die praktische Vernunft sie annehmen. Die Einheit der in theoretische und praktische sich verzweigenden Vernunft aber zwingt Kant, der letzteren den Vorrang zu geben, denn einen Widerstreit der einen Vernunft kann er nicht dulden, das sittliche Interesse aber ist ihm in der Rangwertung beider Vernunftzweige ausschlaggebend. Die theoretische Vernunft dient zuletzt dem sittlichen Glauben der praktischen Vernunft. In der Lehre von deren Primat erreicht die Kantische Philosophie ihren Höhepunkt, da sie als das tiefste Motiv und das höchste Ziel der gesamten Gedankenarbeit des Vernunftkritikers erscheint, der um des sittlichen Glaubens willen das theoretische Wissen vom Übersinnlichen aufhob. Der Wille zum Sittlichen und damit zum Absoluten, das in der Welt des Sittlichen allein sich eröffnet, ist die Triebkraft des Kantschen Denkens und seines Werkes innerstes Leben.

IV. Der Aufbau.

Ist die Sicherung der sittlichen Welt und der Erweis ihres Vorzugswertes vor der theoretisch-wissenschaftlichen Naturerkenntnis Kants Ziel, dann wird der Aufbau dieser Welt den Abschluß des Kantschen Lebenswerkes bedeuten.

Der Grundpfeiler dieses Bauwerkes ist die weitverzweigte *Freiheitslehre* Kants. Sie durchzieht die sämtlichen drei Kritiken, denn sie ist nichts anderes als die Spontaneität des Geistes selbst⁵⁰, demnach das tiefste Wesen der „Vernunft“. Sie ist der archimedische Punkt, von dem aus der Wille nach den Grundsätzen der Vernunft selbst gegen den Widerstand der ganzen Natur bestimmt werden kann. So ist sie Unabhängigkeit von allem Begehren und dessen äußeren Objekten positiv gleichbedeutend mit der Selbstbestimmung der Vernunft nach dem in ihr selbst wurzelnden sittlichen Gesetz, mit der *Autonomie*. Und diese ist nicht Willkür, sondern Selbstbindung an ein allgemeines, das Wesen der Vernunft zum Ausdruck bringendes, demnach jedes Vernunftwesen in gleicher Weise verpflichtendes Gesetz. Freiheit und Gesetz sind innerlich miteinander verbunden, es gibt kein Sollen ohne Freiheit, aber es gibt auch keine Freiheit, die nicht Bindung an dieses Sollen wäre⁵¹. Auch hier macht sich Kants rationalistische Grundüberzeugung geltend, daß ein Allgemeines nur aus Vernunft stammen könne. Daher leitet er das Gesetz des Sittlichen nicht aus einem nur durch Erfahrung vermittelten Zweck des Handelns, aus irgendeiner Rücksicht auf Glück, Lohn und subjektive Befriedigung her, sondern einzig aus der Vernunft selbst. Und das hat eine doppelte Folge: das Sittengebot kann keinen

⁵⁰ Vgl. Kr. d. pr. V. 63.

⁵¹ Vornehmer Ton 20; Kr. d. pr. V. 37, 43, 121; Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Bd. 41), 58.

Inhalt des Strebens angeben, denn aller Inhalt stammt aus Erfahrung, sondern nur die Form des Strebens bestimmen. Die Sittlichkeit ist aber eben darum nicht heteronom, sondern autonom, lediglich von der Vernunft selbst bestimmt, ein Ethos freier Selbstbestimmung nach eigenem Vernunftgesetz, aus innerer persönlicher Gesinnung fließend, doch sich bindend an das tiefste Wesen des Vernunftträgers selbst. Diese Ethik der Freiheit und Bindung an das eigene, in allen gleiche, ja die Individualität zugunsten der allgemeinen Vernunft und ihrer allgemeinen Norm vernachlässigende Wesensgesetz wird eine Ethik der Achtung vor dem Gesetz und der Würde seines Trägers, des Menschen, werden. Ihr Imperativ kann nur verlangen, die persönliche Maxime zum Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung werden zu lassen, d. h. sie mit deren Vernunftgesetz in Einklang zu bringen. Aber derselbe Imperativ wird auch die Wahrung der über allen Preis erhabenen Menschenwürde in jedem Menschen als Teilhaber am Reiche der Vernunft befehlen, die Achtung des Menschen als Selbstzweck, die ihn nie als bloßes Mittel gebrauchen läßt. Nicht der Mensch ist heilig, aber die Menschheit in seiner Person⁵².

Der „Formalismus“ der Kantschen Ethik, der nur das Wie, die allgemeingültige Form des Handelns dem Gesetz unterstellt, beruht also zutiefst doch auf einer *materialen* Wertvoraussetzung. Es ist das ethische Wertideal des 18. Jahrhunderts, die *Idee der Humanität*, des Wertes des Menschen als Vernunftperson und der Gleichheit aller Menschen als Teilnehmer an einem Idealreich der Zwecke, in dem alle autonomen Vernunftwesen geeint sind, und in dem die Maxime der Selbstzweckachtung jedes vernünftigen Wesens maßgebend ist. Der Mensch, seine Würde, sein Verflochtensein in ein Reich vernünftiger Geister: das ist Kants letzter Glaube. Eine empirische Gleichheit in wirtschaftlicher Hinsicht aber hat Kant für die als Vernunftpersonen gleichen Menschen nicht gefordert, wenn er auch für die politische Gleichheit aller vor dem Rechte entschieden eingetreten ist⁵³.

In der Lehre von der Autonomie, der Parallele zur Spontaneität der theoretischen Vernunft, wurzelt Kants *Pflichtbegriff*. Als Gegensatz zur Neigung ist die Pflichtidee von vornherein mit dem Merkmal der Nötigung, der Selbstüberwindung, also mit einem asketischen Einschlag verknüpft. Da nie Neigung, sondern immer nur die Achtung vor dem Gesetz sittliches Motiv sein darf, so ist Pflicht die (sittlich eingesehene) „Notwendigkeit einer Handlung aus Achtung fürs Gesetz“. Objektiv gehört zu ihr die Übereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz, subjektiv das Motiv der Handlung aus Achtung vor dem Gesetz. Die Pflicht sichert sonach die beiden von Kant geforderten Eigenschaften einer sittlichen Handlung: sie macht sie „objektiv“, d. h. allgemeingültig, weil sie eine Handlung nach dem allgemeinen Sittengesetz gebet, sie

⁵² Kr. d. pr. V. 39. Grundl. z. M. d. S. 56 ff.

⁵³ Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Bd. 47, 1), 54 f. Über den Gemeinanspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, paßt aber nicht für die Praxis (Bd. 47, 1), 88 ff.

macht sie autonom, weil sie allein aus der persönlichen Gesinnung der Ehrfurcht vor diesem Gesetze entspringt. Pflichthandlungen sind also auch stets freie Handlungen, weil sie die negative Freiheit der Unabhängigkeit von allem Neigungszwang und aller äußeren Zweckhaftigkeit ebenso aufweisen wie die positive Freiheit der Selbstentscheidung für den eigenen Wesenskern als Vernunftwesen⁵⁴.

Schon aus dieser Wesensverbindung von Pflicht und Freiheit ergibt sich die Schiefheit der Kennzeichnung des Kantschen Pflichtbegriffes als eines „fanatischen“ oder eines „preußischen“⁵⁵. Denn von Zwang und Nötigung ist hier gar nicht die Rede, wohl von jener Pflicht, deren Erfüllung aus der inneren Notwendigkeit eines sittlichen Wesens entspringt. Aus Selbstbestimmung die Pflicht erfüllen, in der Bindung an den letzten Kern des eigenen Wesens, der „Menschheit“ in uns, frei werden, dieses Tiefste als letzte Würde empfinden: aus diesem Humanitätsideal ist Kants Ethik in ihrer Achtung vor dem moralischen Gesetz in uns entsprungen, nicht aus einer Staatsidee und noch weniger aus dem empirischen Staat Friedrichs II. Dieses Ideal hat *Schiller* zu Kant geführt und *Fichte* den ethischen Grundgehalt der Kantischen Philosophie aufgreifen lassen, um in Überwindung des Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft die Welt als Material der Pflicht aus der sittlichen Freiheitstat der schöpferischen Intelligenz hervorfliessen zu lassen. Man begreift *Goethes* richtige Einstellung der männlich-ernsten Ethik Kants, wenn er die durch sie vollzogene Überwindung des Utilitarismus, der Nützlichkeits-, Klugheits- und Leistungsmoral, preist: Kant hat „uns alle von jener Weichlichkeit, in die wir versunken waren, zurückgebracht“⁵⁶. Der Dichter des *Werther* konnte es wissen. Mochte diese Ethik bisweilen rigoros erscheinen, eine „kartäuserhafte Gemütsstimmung“ liegt ihr fern. Gewiß droht bei dem für das Gesetzliche sich begeisternden Philosophen die Individualität durch das Gesetz erdrückt zu werden, gewiß ist ihm die Neigung zu subjektiv, um auf sie eine Moral zu begründen, gewiß ist es nicht „Anmut“, die er mit *Schiller* im Sittlichen sucht, sondern der heilige Ernst der „Ehrfurcht vor der Majestät des Gesetzes gleich dem auf Sinai“, aber er verwirft alles „Ressentiment“, den sklavischen Gehorsam, in dem nur heimlicher Haß sich birgt, und das „fröhliche Herz in *Befolgung* seiner Pflicht ist ein Zeichen der Echtheit tugendhafter Gesinnung“. Kant würdigt somit Affekt, Neigung und Liebe als Quellen menschlichen Handelns, aber die „echten“ moralischen Maximen sind sie nicht⁵⁷. Sie dürfen dem Handeln folgen, aber sie dürfen es nicht bestimmen.

⁵⁴ Grundl. z. M. d. S. 14 ff., 60; Kr. d. pr. V. 42, 104 f., 112.

⁵⁵ Eine fein abwägende Betrachtung bietet A. O. Meyer, Kants Ethik und der preußische Staat. Festschrift für Erich Marcks, „Vom staatlichen Werden und Wesen“, Stuttgart und Berlin 1921, 3 ff.

⁵⁶ Bei *Cassirer*, a. a. O., 287.

⁵⁷ Vgl. Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Bd. 45), 22 f.; Kr. d. pr. V. 106, 109 ff., 198.

Man muß auch Kants Pflichtethik aus dem Ganzen seiner philosophischen Absicht verstehen, das Allgemeingültige auf allen Gebieten des Geisteslebens zu begründen. Dieses rationalistische Motiv wirkt auch in der Ethik. *Deshalb* hat sie für Neigung und Individualität keine letzte Würdigung finden können, denn was wäre da allgemeingültig? Deshalb trennt sie genau wie die theoretische Philosophie mit der rationalistischen Psychologie Sinnlichkeit und Vernunft aufs schärfste und gibt nur dem rationalen Apriori wertbegründenden Charakter in Erkenntnis und Handeln. Deshalb kennt sie die geistige, aus dem Wesen der Seele hervorbrechende und auf das Wesen der Seele hinzielende Liebe nicht und sieht nur eine „pathologische“ Liebe. Deshalb ist ihr Gott viel mehr der Gott der „furchtbaren Majestät“, der Gesetzgeber des Alten Testaments und der richtende Vergelter nach der Tugendleistung als der Gott der schenkenden, verzeihenden und erlösenden Liebe. Deshalb deutet Kant schließlich die Gottes- und Nächstenliebe des Evangeliums, für die er tiefe Verehrung zeigt, in seine humanistische Gesetzes- und Pflichtethik um. Daß wir diese Pflicht „gern“ erfüllen, bleibt ein des Strebens würdiges, doch nie ganz erreichtes Ziel⁵⁸.

Dennoch ist der Vorwurf des Eudaimonismus auch dieser Gesinnungsethik nicht erspart geblieben und seit *Schopenhauer* oft gegen sie erhoben worden. Daß das Gute Lohn, das Böse Strafe heische, ist auch Kants Überzeugung. Es gibt eine Glück- und eine Strafwürdigkeit für ihn. Wie alle Gesetzesethik so trägt auch die seine den Begriff der vergeltenden Gerechtigkeit in sich. Aber so sehr Kant sich hier entgegen seiner so starken Betonung des Selbstwertes sittlicher Gesinnung der Aufklärungsethik wieder nähert, so wenig ist doch dieser nun wieder aufgenommene Eudaimonismus Klugheitslehre, Utilitarismus. Er verbindet sich mit Kants letzten Begriffen, mit der Idee vom höchsten Gut und seinem Gottesbegriff und erwächst nur in Verbindung mit dem Sittlichen. Daß der des Glückes durch die Tugend Würdige dieses Glück nicht erreiche, widerstreitet dem Begriff des allmächtigen und vollkommenen Vernunftwesens Gott. Und wenn auch die Aussicht auf dieses Glück das Pflichtmotiv als einzig sittliches nicht verdrängen darf, wir dürfen doch hoffen auf die Verbindung von Seligkeit und Sittlichkeit im höchsten Gut. Ja mehr: weil dieses „mit dem moralischen Gesetz unzertrennlich zusammenhängt“ — auch hier wieder ein Erbe der Aufklärung bei Kant: der Optimismus des Glaubens an die Harmonie des Guten und des Seligen —, und weil wir ja dieses Gesetz aus Achtung, d. i. aus Pflicht erfüllen sollen, so ist es *Pflicht*, das höchste Gut „zu befördern“, aber eben Pflicht, uns des Glückes durch *Tugend* würdig zu machen. „Tue, wodurch du *würdig* wirst, glücklich zu sein!“ Glück und Tugend stehen „ganz genau in Proportion“, „in genauem Ebenmaße“⁵⁹. Es gibt für Kant kein Glück-

⁵⁸ Vgl. Kr. d. pr. V. 107 f., 111; Grundl. z. M. d. S. 17; Metaphysik der Sitten (Bd. 42), 306 f.

⁵⁹ Vgl. Kr. d. pr. V. 49 f., 142 ff., 187, 183; Grundl. z. M. d. S. 16 f.; B 842, 837; Fortschritte der Metaphysik, 124.

streben als alleiniges Motiv, es gibt nur *ein* Motiv: die Pflicht des Gesetzes zu erfüllen, und die Hoffnung, durch diese Gesetzeserfüllung des Glückes im Jenseits würdig und teilhaftig zu sein.

Von der Ethik führen zwei Wege zum letzten Aufbau des Kantschen Systems: zur Religion und zur Geschichtsphilosophie, die sich aufs engste mit Politik und Staatslehre verbindet. Beide Wege gehen aus von der Idee des höchsten Gutes.

Die Hoffnung auf den Ausgleich von Sittlichkeit und Seligkeit ist für Kant ausdrücklich eine religiöse⁶⁰. Die *Ethik* führt ihn zur Religion. Die Wissenschaft kennt ja das Unbedingte nicht, in der sittlichen Welt der Freiheit aber leuchtet es auf. Denn hier ist das gegeben, was allein in der Welt ein Wert ohne Einschränkung ist: der gute Wille⁶¹ als der Wille, der dem unbedingten Gebote sich unterordnet. Und diesen Wert wird die Geschichtsphilosophie auch als die siegende Macht über alle Natur hinstellen.

In der *Religion* erkennt der Mensch alle Pflichten als *göttliche* Gebote. So tritt er durch das sittliche Gesetz zu dem absolut heiligen Willen Gottes in Beziehung, zu Gott, dem „moralischen Weltherrscher“, der als „Herzenskündiger“ das Innerste der Gesinnungen eines jeden Menschen durchschaut und als Vergelter in der Verwirklichung des höchsten Gutes, des Endzweckes der Welterschöpfung wie des Menschen, jedem nach seinem Werk vergilt. Ihm gebührt, „auf menschliche Art zu reden“, als dem Vollender der Glückseligkeit, des Menschen Liebe und als heiligem Gesetzgeber seine Anbetung. Gesetzgeber und Schöpfer, gütiger Regierer und Erhalter, gerechter Richter — diese drei Eigenschaften enthalten alles, wodurch Gott der Gegenstand der Religion wird. Damit rühren wir an *Kants tiefste Gesinnung: die Ehrfurcht vor dem majestätischen Gott und das Ergriffensein von dem heiligen Gott*. Kein Wissen kann Gott jemals begründen, nur der Achtung vor dem heiligen Gesetz in uns kann jene glaubende Ehrfurcht entspringen, die zugleich der Welt und des Menschen tiefstes Geheimnis aufgehen läßt: es *ist* ein Gott, an den wir *glauben*, und die Erfüllung seines Gebotes führt uns in jenes Reich vernünftiger Geister, in dem Gott der machtvoll herrschende König ist. Vom Menschen zu Gott führt Kants Weg der Religion, in des Menschen sittlicher Tiefe wird Gott anbetend verehrt, die Ethik leitet über zur Religion, und diese selbst ist in ihrem Inhalt schließlich Ethik. Den Autonomiebegriff hebt auch die Kantsche Religionsphilosophie nicht mehr auf, denn das sittliche Gesetz wird nicht aus Gott als seinem Begründer abgeleitet. Den Gedanken, den noch die Kritik der reinen Vernunft vertritt⁶², daß Gott erst dem moralischen Gesetze durch Verheißung und Drohung seine „verbindende Kraft“ geben müsse, hat Kant

⁶⁰ Kr. d. pr. V. 166.

⁶¹ Grundl. z. M. d. S. 10.

⁶² Religion 4 f., 112, 179; Kr. d. pr. V. 165, 167 f.

⁶³ B 838 ff.

später fallen lassen. Es wurzelt in sich selbst, ist ein Letztes, Unableitbares. Es ist ein Gesetz, das die Religion als mit Gottes Willen identisch faßt als das das Reich der vernünftigen Geister beherrschende Gesetz, das zugleich das tiefste Gesetz der Geschichte ist, die als in ein „Reich der Gnaden“ — ein Leibnizscher Begriff — mündend aufgefaßt wird, in dem „alle Glückseligkeit auf uns wartet“, wenn wir durch seine Befolgung uns dieser würdig gemacht haben⁶⁴. Wer in freiem Gehorsam dem Gesetz des eigenen Wesens sich beugt, der beugt sich also zuletzt einem göttlichen Willen.

Kants persönliche *Religiösität* ist eine herbe männliche Ehrfurcht vor dem Absoluten im Menschen, vor dem Sittengesetz und vor Gott als dem Gesetzgeber. Der *Inhalt* seiner Religion ist wesentlich Ethik. Die *Übung* der Frömmigkeit erschöpft sich in der Achtung und Erfüllung des in der Vernunft als deren tiefstes Wesen wurzelnden Sittengesetzes. So wird es verständlich, wenn Kant, ganz im Banne der Aufklärung, für eine geschichtliche Offenbarungsreligion keinen Sinn hat und alles Dogmatische ethisch umdeutet, dabei auch die gewagteste Auslegung der Schrift nicht scheuend. So ist ihm der „Sohn Gottes“ nur „das Vorbild der gottwohlgefälligen Menschheit“, die Kirche nur „ein ethisches gemeines Wesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung“. Der gesamte „historische Glaube“, der „Offenbarungs-“ und „Kirchenglaube“ hat keinen „moralischen Wert“, er muß ausgelegt werden „zu einem Sinn, der mit den allgemeinen praktischen Regeln einer reinen Vernunftreligion zusammenstimmt“. Und wenn auch diese Auslegung manchmal „gezwungen“ scheinen mag, ja es oft auch wirklich ist, so muß sie der buchstäblichen Ausdeutung vorgezogen werden, „die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält oder diesen ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt“⁶⁵. Die Vernunft und ihr moralischer Glaube ist also ganz im Sinne der „natürlichen Religion“ des Aufklärungszeitalters letztes Kriterium für den Wert und den Wahrheitsgehalt des Offenbarungsglaubens. Es ist der typische Standpunkt der Vernunftreligion des Rationalismus, wie denn auch Kant selbst⁶⁶ sich als „reinen Rationalisten“ bekennt, der den Offenbarungsglauben nicht als wesentlichen Bestandteil der Religion ansieht.

Der Vernunftglaube endlich an eine Weltvollendung im höchsten Gut, an ein „Weltbestes“ durchzieht Kants *Geschichtsphilosophie*⁶⁷. Als regulative, stets aufgegebene Idee steht das „Reich Gottes“ als Sinn der Geschichte vor Kants Zukunftsschau als eine im Kampf mit dem Bösen sich verwirklichende „allgemeine Republik nach Tugendgesetzen“, die zutiefst Gottesgesetze sind. Die Menschheit wird „ein Volk Gottes nach ethischen Gesetzen“ werden, ein unsichtbares Reich, „eine freiwillige, allgemeine und fortdauernde Herzens-

⁶⁴ B 840.

⁶⁵ Religion 137, 115, 69, 126.

⁶⁶ Religion 180.

⁶⁷ Kr. d. Urt. § 87, S. 322.

vereinigung“ ohne rechtliche Verfassung, eine Familie unter einem gemeinsamen Vater, dessen Stelle sein heiliger Sohn vertritt, der des Vaters Willen kennt und mit allen Gliedern dieses Reiches „blutsverwand“ ist. Obwohl Kant das „radikale Böse“ im Menschen kennt, das der Eigenliebe vor dem sittlichen Imperativ den Vorzug gibt, obwohl er weiß, aus wie „krummem Holz“ der Mensch gemacht ist, obwohl deshalb „ein moralisches Volk Gottes“ nur von Gott selbst erwartet werden kann, so muß doch der Mensch „so verfahren, *als ob* alles auf ihn ankomme“. Nur durch eine Gesinnungsumkehr kann er seine „Wiedergeburt“ vollziehen in einem ewig fortschreitenden Aufstieg vom Schlechten zum Besseren. Der göttliche Funke in seinem Inneren, seine Freiheit wird ihn zum Guten begeistern und befähigen. Von „Gnade“ kann Kant nichts „wissen“. Doch wer in eigener sittlicher Läuterung ein immer besserer Mensch wird, darf auf eine göttliche Hilfe „hoffen“⁶⁸.

Der Sieg der sittlichen Freiheit über das Böse wird sich auch auf *staatlichem* Gebiete mehr und mehr vollziehen. Auf die Vernunftidee der Gerechtigkeit ist für Kant der Staat gegründet, er ruht, wie er mit dem Individualismus des 18. Jahrhunderts annimmt, auf einem — fiktiv aufgefaßten — Rechtsvertrag. Diese Idee wird allmählich den Krieg beseitigen, über den allein das Volk zu entscheiden hat. Eine republikanische Verfassung, die Kant als Gegensatz zum Despotismus als Repräsentativsystem der Regierung mit ausführender Volksgewalt, nicht aber als Demokratie faßt, in der „alles Herr sein will“, schließlich die umfassende Weltrepublik zur Sicherung des ewigen Friedens, das auf dem Föderalismus freier Staaten beruhende Völkerrecht und der Völkerstaat — das alles ist ein fernes, immer nur annäherungsweise erreichbares Ideal, das Kants sittlicher Freiheitsglaube umschließt. Aber diesem ethischen Fortschrittsglauben tritt die realistische Betrachtung ergänzend und die Hoffnung stärkend zur Seite, daß die Kriege selbst, der Handelsgeist und die Geldmacht schließlich den Frieden vorziehen lassen werden, daß der Mechanismus der Natur dem moralischen Vernunftzweck des Rechts zum Siege verhelfen werde⁶⁹. Dieser Optimismus des steten Aufstiegs der Menschheit zum Guten, den Kant mit dem Rationalismus teilt, ist die praktische Seite des Primats der sittlichen Vernunft in der Geschichte der Menschheit. Die Vernunftidee der Freiheit erweist ihre Realität in den wirklichen Handlungen der Menschen⁷⁰. Die sittliche Freiheit als Ziel der Geschichte ist ein Gedanke, der von größter Fruchtbarkeit für die Geschichtsphilosophie des deutschen Idealismus wurde. Der Weg zu diesem Ziel führt durch Kampf hindurch, durch den Antagonismus der Kräfte, den Widerstreit der Neigung, sich zu vergesellschaften und zu vereinzeln. Aber dieser Streit wird zum Vater der Kultur eines moralischen Ganzen der Menschheit.

⁶⁸ Religion 108—117; 51—57.

⁶⁹ Zum ewigen Frieden (Bd. 47, 1), 128 ff., 143 ff. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein usw., 111.

⁷⁰ Kr. d. Urte. § 91, S. 342, 349.

Es ist eine Theodizee, die auch die geschichtliche Welt als die Tat eines weisen Schöpfers zeigt, nicht eines „böartigen Geistes, der in seine herrliche Anstalt gepfuscht oder sie neidischerweise verderbt habe“⁷¹. Das also ist der Sinn des Bösen, daß es zum Guten führen muß! Die Welt des „Sollens“ behält ihr Recht, die Welt der Freiheit erringt ihren Sieg. Über allem aber steht als „Wunsch aller Wohlgesinnten“, doch auch als des *Ethikers* Kant tiefste Überzeugung, als die religiöse Hoffnung seiner Individual- wie Sozialethik die von ihm ethisch gefaßte Sehnsucht des Evangeliums, „daß das Reich Gottes komme, daß sein Wille auf Erden geschehe“⁷².

V. Die Leistung.

Die geschichtlich wirksam gewordene Leistung Kants ist der „kritische Idealismus“ mit seiner zweifachen Seite: der Begründung der mathematischen und der mathematisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnis als einzig möglichen „Wissens“ und die Aufrichtung eines in seinem Gebiet gewissen Vernunftglaubens, eines ethischen Idealismus, für den Kant gerade durch Einschränkung des Wissens „Platz bekommen“ hat.

Was bedeutet diese Leistung der Vergangenheit gegenüber, und was bedeutet sie für unsere Gegenwart?

Daß Kants Leistung in engem sachlichem Zusammenhang steht mit dem Aufklärungszeitalter, in dem Kant lebte, ist mehrfach von uns festgestellt worden. Der mechanischen Naturwissenschaft gab er die Selbstbesinnung über ihre eigenen Ziele und Methoden, das Wissenschaftsideal des Allgemeingültigen und Notwendigen teilt er mit der rationalistischen Zeit. Die von der Religion abhängige Moral, die „Reduzierung“ der Religion auf wenige ethische, von der allgemeinen Vernunft erkennbaren Sätze einer natürlichen, bei Kant rein „moralischen“ Religion, der Glaube an die endliche Harmonie von Sittlichkeit und Seligkeit, die Zweckbestimmung der Geschichte als einer Entwicklung zu einem moralischen Reich der Freiheit — das alles sind Gedanken, die Kant mit der Aufklärung teilt.

Und doch ist die Leistung Kants nicht eine Zusammenfassung der Aufklärungsüberzeugungen. Er überwindet ihr letztes Ziel: alles verstandesmäßig zu begreifen, ihren Intellektualismus und ihren „vernünftigen“ Utilitarismus. Der letzte Sinn der Welt ist für Kant nicht mehr rational zu begreifen, er geht nicht im Erkennen, sondern im sittlichen Willen auf. Dieselben metaphysischen Überzeugungen, die die Aufklärung hegte, lebten auch in Kant, und sie wollte er retten in seiner Vernunftkritik. Die alte Metaphysik als begriffliche Erkenntnis zerschlug er, das Metaphysische selbst behielt er bei und eröffnete den Zugang zu ihm in der Ethik. Nur wenn man Kant halb versteht und den *positiven* Sinn seiner „Einschränkung“ übersieht, kann man von der „Hintertür“ reden,

⁷¹ Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht (Bd. 47, 1), 9 f.

⁷² Religion, 115.

durch die Kant die Metaphysik wieder einlasse. Kant wollte eben von Anfang an zu einer Metaphysik kommen, ein Bestreben, das der positivistische Neukantianismus übersah, der deshalb ein einseitig negatives Bild von Kant zeichnete und ihn schließlich nur noch als Methodenlehrer kannte. Daß aber selbst in der theoretischen Philosophie metaphysische Probleme — das Ding an sich! — von Kant erörtert wurden, lernt man immer mehr einsehen⁷³, und gerade von hier aus dürfte sich das bisherige Kantbild wesentlich verändern.

Der Vorrang des Ethos vor dem Logos scheidet Kant von der Aufklärung und führt sein Denken folgerichtig zu *Fichte* weiter. Aber die Einschränkung des Erkennens war trotz des ethischen Grundtons der Fichteschen Philosophie für eine im Denken sich aufbauende Weltanschauung unerträglich. Und gerade darum, weil man im Idealismus eine *Philosophie* der Freiheit aufbauen wollte, mußte man Kants Dualismus von theoretischer und praktischer Vernunft ablehnen. Die Metaphysik der Kantschen Freiheitslehre — und sein Autonomiebegriff ist ein metaphysischer Weltbegriff, kein bloß ethischer Begriff — mußte um so eher aufgegriffen werden⁷⁴, als ja für Kant selbst die *Wirkungen* der unerkennbaren Freiheit sichtbar wurden in der Natur, dem Inbegriff erkennbarer „Erscheinungen“, und es nach dem Gesichtsbilde Kants immer mehr werden würden.

So stieg im *deutschen Idealismus* ein Weltbild herauf, das die Grenzen der Kantschen Leistung, seines Wissenschafts- und Erkenntnisideals zu deutlich sah, und das zu reich war, um sich in Kants naturwissenschaftlich orientierten Wissensbegriff einspannen zu lassen. Der reichen Geschichtswelt *Hegels* bot das dürftige moralistische Aufklärungsideal der Geschichte gar nichts. Aber es war auch jetzt noch ein letztes Aufklärungsmotiv wirksam, wenn Hegel im geschichtlichen Leben nur die *allgemeine* Idee wirksam sah und es nur als allseitige Entfaltung eines Begriffs verstehen konnte. Keiner aber hat die Enge und die Wirklichkeitsferne der Kantschen Welt früher und mit feinerem Spürsinn für die Besonderungen und Mannigfaltigkeit des wirklichen Lebens erfaßt als *Friedrich Nietzsche*⁷⁵, der nichts mehr liebte als den quellenden Reichtum des Lebens und seiner geschichtlichen Sonderformen. Ihm war Kants Denkerpersönlichkeit „wacker und ehrenwert“, doch „unbedeutend“, sie hatte nicht Muße, in der Leidenschaft des Denkens zu verbrennen. Dem Mann der festen Formen, der ein für allemal feststehenden Kategorien, des allgemeingültigen, formalen, vom Inhalt bewußt absehenden Sittengesetzes fehlte ja sicher das „Dionysische“ Nietzsches. Sein Weltbild war zu starr und zu „all-

⁷³ Vgl. als besonders charakteristisch die Abhandlungen von *H. Heimsoeth* und *N. Hartmann* in der Jubiläumsschrift der Kantgesellschaft. Kantstudien 29, 1–2, 1924, 121 ff., 160 ff.

⁷⁴ Über das Geschichtliche vgl. *Kroner*, Von Kant bis Hegel I, 173 f., 189, 184 ff.

⁷⁵ S. z. B. *Nietzsche*, Menschliches, Allzumenschliches (Taschenausgabe). III, 43; Morgenröte. V, 321; Die fröhliche Wissenschaft. VI, 282 f., 350; Der Wille zur Macht. IX, 77.

gemeingültig“, gar nicht auf das gehend, was der historisch fühlende Mensch sucht: das Besondere und Vielgestaltige der geschichtlichen Welt. Die Kantsche Welt war ja einmal die Welt Galileis und Newtons mit ihren Gesetzen und ihrer Auflösung des Qualitativ-Besonderen in das Quantitativ-Allgemeine, mit ihrer bloß räumlich-zeitlichen Anordnung des Geschehens in der Kausalfunktion, und dann die so ganz einfache geschichtliche Welt der einen allgemeinen Menschenvernunft in allen Zonen und Zeiten, die einem einzigen Werte dient: dem moralischen, die Welt, die von den Gegensätzlichkeiten und der komplizierten Verstrickung der geschichtlichen Lebensinteressen nichts weiß. „Königsberger Chinesentum“ ist für Nietzsche nicht zuletzt die kategoriale, gesetzliche Starrheit der Natur und der Sittlichkeit Kants.

Das von *Nietzsche* als seinem lebendigsten Anreger ausgehende Ungenügen an Kant seitens der heutigen *Lebensphilosophie* mit ihrem Historismus und ihrem noch starken Relativismus bedeutet Kant gegenüber eine tiefere Würdigung des Konkreten und Objektiven im geschichtlichen Menschenleben. Ihr von *Dilthey*, *Spranger*, *Litt* u. a. ausgearbeiteter Begriff des „Verstehens“ will von der Wirklichkeit mehr erfassen, als ein kausales Erklären je geben kann. Es will nicht das Gesetzliche, das notwendig generalisiert und klassifiziert, es will die Versenkung in die konkrete, individuelle geschichtliche Wirklichkeit selbst. Wo diese in allgemeinen Begriffsformeln zum wissenschaftlichen Ausdruck kommt, da sollen diese Begriffe doch der „Wesensausdruck einer historischen Realität“ sein⁷⁶. Nicht ein Hineinlesen seiner selbst in diese Wirklichkeit, sondern ein Verstehen ihrer eigenen Struktur und des in ihr lebenden Sinnes will diese dem Konkreten geöffnete geschichtliche Erkenntnis. Wohl vollzieht sich das Verstehen nach bestimmten Strukturgesetzmäßigkeiten des Geistes, wohl ist sein Ergebnis nie eine „Photographie“ der Wirklichkeit, doch ein drittes: „eine Vermählung von Subjekt und Objekt“⁷⁷. Selbst der entschiedenste Relativist unter den heutigen Lebensphilosophen, *R. Müller-Freienfels*, der eine allgemeingültige Erkenntnis nur als kollektiv allgemeine kennt, leugnet nicht ein gegenständliches Absolutes, sondern nur die begrifflich-rationale Form seiner Erkenntnis, das Objekt des Erkennens aber ist ihm ein „Transsubjektives und in subjektive Beziehung Eingehendes“⁷⁸.

Die Überzeugung von der Gegenständlichkeit eines „an sich“ und von der nichtkonstruktiven Erzeugung des Gegenstandes der Erkenntnis, sondern der Erfassung eines Bewußtseinsunabhängigen im Akte des Erkennens läßt

⁷⁶ Vgl. *W. Dilthey*, Die geistige Welt. Gesammelte Schriften V, Lpzg. und Bln. 1924, 341 f.

⁷⁷ *E. Spranger*, Der gegenwärtige Stand der Geisteswissenschaften und die Schule, Leipzig und Berlin 1922, 33; Lebensformen ², Halle 1921, 365 ff.; *Th. Litt*, Erkenntnis und Leben, Leipzig und Berlin 1923, 61 ff.

⁷⁸ *R. Müller-Freienfels*, Irrationalismus, Leipzig 1922, 27; 58 ff.

die Philosophie der Gegenwart in Gegenstandstheorie, Phänomenologie und sachlicher Analyse des Erkenntnisaktes immer weiter von Kant abrücken. *Bolzanos* „Satz an sich“, *Brentanos* intentionalgemeinter „Gegenstand“, *Husserls* „Eidos“, „Wesenswahrheit“ und sein „Reich der Wahrheiten“, *Meinongs* Lehre vom mittelbaren und unmittelbaren „Gegenstand“ des Urteils, *Lasks* „urbildliche Gegenstandsregion“, in die tiefer einzudringen ihm versagt blieb, *Troeltschs* letzte Wendungen gegen die Kantsche Gegenstandserzeugung⁷⁹, das alles hat Kants Schöpfung des transzendentalen Idealismus zweifelhaft gemacht. *Husserl* zwar bietet ein Doppelgesicht: er hat am einflußreichsten die bewußtseinsunabhängige Gegenständlichkeit vertreten, ja es liegen bei ihm Ansätze vor zu einer metaphysischen Fassung seiner Wesenheiten, dann aber doch ein Rückanschluß an Kant, wenn ihm diese Wesenheiten nur Geltungen für ein Bewußtsein überhaupt sind und das Erkennen daher kein Abbilden eines Gegenständlichen an sich, sondern die Adäquatheit eines Urteilsinhaltes mit einem Reich an sich bestehender Wesenheiten bedeutet, der *vérités de raison* der vorkantischen Ontologie⁸⁰. Der von *Brentano* vermittelte Einfluß aristotelischen Denkens in *Husserl* aber hat sich für die Weiterentwicklung des Erkenntnisproblems stärker erwiesen als der Einfluß Kants. Man sieht wieder, wie alles Erkennen auf ein ihm Transzendentes gerichtet ist, das nicht von ihm erzeugt, sondern ihm schlicht gegeben ist. Das Erkennen ist aktiv nicht in der Gegenstandsgestaltung, sondern lediglich in dessen Ergreifen, Erfassen und Nachbilden, genau wie *Aristoteles*’ Nus-Lehre wollte. Ein allgemeingültiges Urteil kann erst aufbauen auf der Erschauung und dem Eindringen in den das Denken *bestimmenden* Gegenstandsverhalt⁸¹. Ein *restloses* Erfassen des Gegenstandes bleibt auch so unmöglich⁸², denn dieses ist eine stete Aufgabe für das sich ihm angleichende, nie ihn vollkommen abbildende Erkennen. Es kann auch im Objekt selbst Seiten geben, die immer „transintelligibel“ bleiben, denn das Objekt ist ja ein dem Subjekt Fremdes, ihm zur Aufnahme Gegebenes, und diese Aufnahme selbst erfolgt nach altem scholastischem Satze stets in der Weise des aufnehmenden Subjektes. So berühren sich heute in diesem Punkte Lebensphilosophie und Erkenntnistheorie. Wollen sie sich auf Kant berufen, so nicht auf seinen konstruktiven Idealismus, sondern auf die vom Neukantianismus so lange übersehene Lehre, daß in der Erscheinung ein Etwas erscheint, das im Erkennen *miterfaßt*

⁷⁹ *E. Troeltsch*, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübingen 1922, 31, 46, 89 f., 96 u. ö. Zur „Transmanenz“ des Gegenstandes vgl. *M. Honecker*, *Gegenstandslogik und Denklogik*, Berlin 1921, 23 ff.

⁸⁰ Vgl. *Troeltsch*, a. a. O., 597 ff. *W. Ehrlich*, *Kant und Husserl*, Halle 1923, 75 ff., 109 ff., 139 ff., 151. *Jos. Geyser*, *Neue und alte Wege der Philosophie*, München 1916, 183 ff. *E. Landmann*, *Die Transzendenz des Erkennens*, Berlin 1923, 47 ff. *N. Hartmann*, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin und Leipzig 1921, 64.

⁸¹ Vgl. *Hartmann*, a. a. O., 23 ff., 178 ff. *Landmann*, a. a. O., 23 ff., *Brunswig*, *Das Grundproblem Kants*, Berlin und Leipzig 1911, 139.

⁸² *Hartmann*, a. a. O., 172 ff., 182 ff. *Landmann*, a. a. O., 81, 261 ff.

wird und der Erscheinung einen Rest vom „An sich“ beläßt. Daß dies aber möglich, daß die Anschauung sich logisch erfassen läßt, ist ein metaphysisches Problem, das für *Hartmann*⁸³ nur lösbar ist, wenn man die von Kant abgelehnte Annahme, daß die Gesetze des Naturgeschehens dieselben sind wie die des rechnenden Verstandes, zurecht bestehen läßt. So nur gibt es „objektiv gültige“ Urteile. Deutet man diese Identität aber im Sinne einer monistischen Identitätsphilosophie, dann überschreitet man die Grenzen der Erkenntnislehre und muß sich mit den Folgen auseinandersetzen, die eine solche Metaphysik für das Gebiet des Seins nach sich zieht.

An den Grenzen der Kantschen Leistung erhebt sich daher das Problem der Realität des Dinges an sich heute wieder mit der ganzen Wucht seiner grundsätzlichen Bedeutung für eine objektive Erkenntnislehre. Die *Marburgische* Wegleugnung des Dinges an sich hat sich trotz aller angewandten dialektischen Schärfe als zu schwach erwiesen, um das Realitätsproblem wegzuschaffen. Hatten schon *Al. Riehl* und *W. Dilthey*, *Külpe* und *Messer* die realistische Tendenz in Kant über der stärkeren idealistischen nicht übersehen können, so kann heute *N. Hartmann* ohne ein „Minimum von Metaphysik“ keinen Schritt in der Erkenntnistheorie vorantun, und *Landmann* leitet, von dem wesenhaften Zug alles Erkennens auf ein Transzendentes ausgehend, die Realität aus der Totalintention her, die auf das Ganze des Gegenstandes geht und unmittelbar ein Reales erfaßt⁸⁴. Wie die Abwendung von Kant und die Rückwendung zum Objekt notwendig zur realistischen Deutung des Erkenntnisgegenstandes führt, das beweist endlich die Tatsache, daß auch die der Lebensphilosophie nahestehenden Denker⁸⁵ Realisten sind.

Doch auch das Herzstück der Kantischen Philosophie, die Ethik, steht heute im Feuer scharfer Kritik. Und auch hier ist der Ausgangspunkt des Angriffes derselbe: die Einsicht in die unrichtige konstruktive Bewußtseinshaltung Kants, die Rückkehr zur rezeptiven, dem gegebenen Gegenstand sich öffnenden Geisteseinstellung. Es sind gerade die von *Brentanos* Aristotelismus herkommen- den Denker, *Meinong*, *Höfler*, *Kraus*, *Stumpf*, *Husserl*, *Scheler*, die eine objektive Wertlehre begründet haben und im Sittlichen eine inhaltliche, gegenständliche Wertqualität erkennen, die erst ein Sollen, einen Imperativ begründen kann. Denn jedes Gebot muß, wie schon *Brentano* sah⁸⁶, seine Berechtigung an einem inhaltlich Guten erst erweisen. Nie kann der Wille, wie Kant wollte,

⁸³ Kantstudien, a. a. O., 185.

⁸⁴ *Hartmann*, Metaphysik der Erkenntnis, 151 ff., *Landmann*, a. a. O., 45 bis 87. Vgl. auch *Hedwig Conrad-Martius*, Zur Ontologie und Erscheinungslehre der realen Außenwelt. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung III, 1916, 345 ff.; *Realontologie*. Ebda. VI, 1923, 159 ff. Auch hier die Möglichkeit unmittelbarer Realitätserfassung.

⁸⁵ *Spranger*, Lebensformen, 75, 77, 95, 97; *Max Scheler*, Vom Ewigen im Menschen, Leipzig 1921, I, 387, 427, 476 ff., 572; vgl. Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Halle 1916, 135; *Müller-Freienfels*, a. a. O., 36 ff.

⁸⁶ *F. Brentano*, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis (Philos. Bibl.), 10.

schon als Wille „gut“ sein, er bedarf einer besonderen Wertqualität, die ihn erst gut macht. Nie ist deshalb die Befolgung eines Gesetzes schon an sich gut, wie Kants Lehre vom kategorischen Imperativ will, wenn sie die bloße Form der Allgemeingültigkeit trägt. Das Gesetz muß zum mindesten einem Wertinhalt zur Verwirklichung aufgeben. Wir sahen, wie zuletzt auch Kants Ethik ein höchstes Wertideal birgt: das humanistische Persönlichkeitsideal. Die Vernunftethik Kants mochte sich mit dem rationalistischen Kriterium der Allgemeingültigkeit begnügen können, die auf Inhaltliches und speziell auf Werte gehende Ethik der Gegenwart fordert für dieses Noema „Wert“ auch eine Noese, einen besonderen Erfassungsakt für das Wertquale, sei es die mit einem Urteilsakt verbundene, als „richtig charakterisierte Liebe“ Brentanos oder ein stellungnehmendes Wertgefühl, wie bei Meinong und Höfler, sei es die vor allem Urteil sich vollziehende unmittelbare schlichte Kenntnisaufnahme vom Werte, das kognitive Wertfühlen Schelers oder die „Wertnehmung“ bei Husserl und Hildebrand. In dieser materialen Wertethik aber kommt wieder der alte Ziel- und Vollendungsgedanke zum Durchbruch, der den Wert in der ihm erst zu entnehmenden Norm als Ziel der Person aufgibt und auf ihre Vollendung als wertvolle Person drängt. Die Gesetzesethik muß unterbaut werden durch die Wertethik, das bloße Gebot der Pflicht durch das Vorbild wertvoller Personen, durch deren Nachfolge und Jüngerschaft mindestens *ergänzt*, die imperativistische Ethik der Pflicht durch die Ethik der Liebe erweitert werden⁸⁷. Die Vollendungsethik zeigt so einen tieferen Zielbegriff als den, den Kant in dem utilitaristischen Zweckbegriff der Aufklärung sah. Sie ist — genau wie die neue gegenständliche Erkenntnislehre — auf die Fülle der Gegenständlichkeiten in der Wertwelt gerichtet. Sie sieht den Wert der sittlichen Individualitäten und der besonderen typischen Lebensformen der sittlichen Personen, die die Ethik eines „allgemeinen“ Gesetzes nicht sehen konnte. Sie hat Sinn für die Mannigfaltigkeit der sittlichen Motive ihrer Subjekte, die sich nie auf den reinen Pflichtgedanken zurückführen lassen, wie Kants geringe Einschätzung etwa des Aufopferungsmotivs⁸⁸ evident zeigt. Sie wird endlich auch ihrerseits den Vorstoß zur Metaphysik wagen, nicht zu der Willensmetaphysik Kants, sondern zu der Erkenntnismetaphysik, die eine letzte Einheit von Sein und Wert in der Realität eines *summum bonum* sucht.

Am unzulänglichsten jedoch zeigt sich Kants Leistung auf dem Gebiete der Religionsphilosophie. Für die selbständige Eigenart der religiösen Gegen-

⁸⁷ Scheler hat, in vielem noch ergänzungsbedürftig, eine solche Ethik in ihren Grundzügen zu geben gesucht. Wenn er das „Sollen“ zu sehr im Kantschen Sinne nimmt, so erklärt sich dies aus der Reaktion gegen die Kantsche bloße Pflichtlehre. Auch eine Wertethik hat ihre Normen. Scheler selbst sieht das. Grundlegend für Schelers Auseinandersetzung mit Kant ist vom Subjekt her seine Begründung der Wertkenntnisaufnahme auf die Liebe der Person, vom Objekt her seine Kritik an Kants Apriori. Formalismus, 384 ff.; 43 ff.

⁸⁸ Kr. d. pr. V. 200.

ständigkeit bietet Kants System keinen Platz. Das Religiöse ist ihm mit dem Sittlichen identisch, er kennt es nur als *Betrachtung* des Sittlichen als göttlichen Gebotes. Das „*Heilige*“ ist ihm wesensgleich mit dem *sittlich* vollkommenen Willen. „Heilig“ ist ihm das unverletzliche und unnachsichtige Sittengesetz, die Pflicht, die sittliche Gesinnung, „heilig“ ist ihm Gott, weil das Sittengesetz das Gesetz seines „allervollkommensten Wesens“, seiner „allgenügsamsten Intelligenz“ ist. Diese sittliche „Heiligkeit“ ist Ziel auch des in stetem Fortschritt sich ihr nähernden menschlichen Willens, ein mithin rein ethisches Ziel⁸⁹. Daß aber zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen ein Wesensunterschied in der objektiven Sphäre ihrer Gegenständlichkeit besteht, hat die Religionsphänomenologie von *Scheler*, *Scholz*, *Gründler*, *R. Otto* u. a. gezeigt, obwohl *Otto* diese besondere Gegenständlichkeit als Kategorie im Sinne der Kantischen Versubjektivierung faßt⁹⁰. Dabei ist die objektive Eigenart des „Heiligen“ als „des Heiles der Person und ihres subjektiven Korrelates der Seligkeit“ ebenso stark herausgehoben worden wie der Zusammenhang des Sittlichen mit ihm⁹¹.

Zur Verkenntung des Religiösen als vom Sittlichen objektiv verschiedener Gegenständlichkeit führte Kant der Versuch, von der sittlichen Vernunft des Menschen her Gott zu begründen. Er ordnet also das Religiöse dem Sittlichen unter. Dieses ist ihm höchster Wert, nicht jenes. Und doch steht in der Rangordnung der Werte das Religiöse evident höher als das Sittliche, es ist das „höchste Gut“, und darum, weil es das höchste Gut ist, ist es zugleich sittliche Güte, aber nicht, weil es sittliche Güte ist, ist es höchstes Gut. Der Kantische Gott steht im Dienste von etwas, das höher ist als er selbst, im Dienste eines Gesetzes und einer Sittlichkeit-Seligkeits-Ordnung, zu deren Verwirklichung er da ist. Gott dient dieser Ordnung, nicht dient sie ihm, wie es sein müßte, wenn Gott von Kant in seiner ganzen, auch das Sittliche an Wert überragenden Wirklichkeit erfaßt worden wäre. Ein Gott aber, der zu etwas dient, ist nicht Gott mehr. Es ist der deistische Gott des achtzehnten Jahrhunderts, an den Kant glaubt, der Vernunftgott, der die Vernunftordnung der Sittlichkeit vollendet. Diese Ordnung kann nicht gedacht werden ohne Gott, und Gott erhält daher in dieser Systemordnung moralischer Vernunftbegriffe eine logisch notwendige Stelle. So ist er in der Tat eine „Idee“ der reinen praktischen Vernunft. Daß ihr eine Wirklichkeit entspreche, daran hat Kant jedoch keinen Zweifel gehegt. Das „Denken“ „postuliert“ diesen Gott. Dieser ganze Begriffsrationalismus zeigt, wie weit Kants Metaphysik von der lebendigen Religion entfernt ist, für die Gott nicht Idee und noch weniger Vernunftpostulat, sondern unbedingte und unbezweifelte Wirklichkeit an sich ist. Wie fern Kant dem Ver-

⁸⁹ Kr. d. pr. V. 42, 106, 108, 112, 157, 200. Religion 51, 73, 187, 234.

⁹⁰ *R. Otto*, Das Heilige⁴, Breslau 1920, 123 ff.

⁹¹ *Scheler*, Vom Ewigen I, 388 ff., 553 ff., 598 ff., 629, 633 ff., 708; Formalismus, 104 ff., 360; *H. Scholz*, Religionsphilosophie, Berlin 1921, 134 ff.

ständnis der Religion als „Urphänomens“ steht, zeigt seine volle Verkenntung des Uraktes aller Religiosität, des Gebetes und seines Sinnes, sowie die moralistische Umdeutung des religiösen Gehaltes des Vaterunsers⁹². Das Gebet ist mehr als „ein herzlicher Wunsch, Gott in allem unseren Tun und Lassen wohlgefällig zu sein“. Das ist *auch* ein Gebet und ein ernstes und tiefes, aber darum betet man nur aus einem ganz inneren Verhältnis zu Gott, mit dem man sich in innigster Wechselbeziehung weiß. Das Gebet ist nicht der Ausdruck eines sittlichen Wollens bloß, sondern der Ausdruck eben jener vom religiösen Menschen ganz real erfaßten persönlichsten Wechselbeziehung zwischen Gott und sich und sich und Gott, die schon da ist, wenn man wünschen kann, Gott zu gefallen, und aus der heraus allein man diesen tiefen Gebetsruf an Gott in Hunger und Durst nach Gerechtigkeit richtet. Mit einer „als-ob“-Betrachtung ist dem Realitätsanspruch des religiösen Bewußtseins nicht gedient und mit einer metaphysisch zugespitzten Moral kommt man an den Eigengehalt der Religion und die in sich selbst ruhende religiöse Gewißheit des frommen, betenden Menschen nicht heran.

Der *Autonomiebegriff* zieht in Kants Religionsphilosophie seine letzten Folgerungen. Er ist für Kant, wie wir sahen, nicht ein bloß ethischer, sondern zuletzt ein metaphysischer: die Freiheit als weltbeherrschendes Sittengesetz. Da aber die Autonomie in des *Menschen* sittlicher Freiheit durchbricht, da *seine* Sittlichkeit der Seligkeit würdig ist, so wird Gott von Kant um des Menschen willen postuliert. *Gott dient dem Menschen* und dessen sittlicher Vernunft. Damit ist die letzte Konsequenz jener Hochwertung des Humanen ausgesprochen, die die Renaissance grundgelegt hatte. Der Mensch erhält eine Selbständigkeit, die dem Wesen der Religion und ihrer Überordnung Gottes über alles Kreatürliche durchaus widerstreitet. *Fichte* hat dann zu Beginn des Atheismusstreites den Gedanken einer von Gott und seinem Wesen selbst verschiedenen sittlichen Ordnung zu Ende gedacht, wenn er sie schlechthin für „das Göttliche“ erklärte und einen anderen Gott als diese moralische Ordnung nicht fassen konnte, doch auch seiner nicht bedurfte⁹³. Bei Kant ist diese Konsequenz nicht gezogen. Er kennt die „furchtbare Majestät“ Gottes, er verehrt sie in Anbetung, aber er verehrt in ihr das sittliche Gesetz. Sein Autonomiebegriff muß die Religion zerstören. Denn entweder ist der Mensch autonom, dann ist er selbst Gott, oder aber der Mensch ist nicht autonom, und nur Gott ist autonom, dann fällt die Kantsche Autonomie. Aber Kants Heteronomiebegriff kennt ein göttliches Gebot nur als einen dem Menschen *fremden* Willen, der nicht mit Gottes Wesen identisch und von ihm dem Menschen als Gesetz seines gottgeschaffenen Wesens, als „Naturgesetz“ eingepreßt ist, so daß in dieser tiefsten Auffassung der religiösen Ethik der Gottesdienst des Menschen die Selbstentfaltung seines eigenen gottgeschenkten Wesens wird. Die nominalistische Form der englischen theonomen

⁹² Religion, 228 ff.

⁹³ *Fichte*, Werke (Ausgabe Medicus) III, 130.

Ethik, die Kant einzig kannte und bekämpfte, hinderte ihn an diesem letzten Aufstieg. Seine Autonomie läßt die menschliche Vernunft als allgemeines Bewußtsein Gott konstruieren, als Idee postulieren. Sie verkennt dabei aber die der religiösen Bewußtseinshaltung eigene Rezeptivität dem Göttlichen gegenüber, und sie sieht nicht, wie auch gegenständlich Gott stets als ein ganz Außer-menschliches, Außerirdisches und Außerweltliches, als ein allem Weltlichen in Natur und Kultur gegenüber „ganz Anderes“ gemeint ist. Religion ist nicht Konstruktion Gottes durch Vernunft, sondern ihr Gegenteil: das demütig-ehrfürchtige Sichöffnen für Gott, das „Ganz-still“-Werden vor Gott, das Empfangen des sich dem Menschen *schenkenden* und offenbarenden Gottes. Nicht der autonome Vernunftmensch ist der religiöse Mensch, sondern der Gott anbetende und ihm allein dienende Mensch, der auch in seiner Sittlichkeit aus tiefstem persönlichem Ergriffensein und Überzeugtsein von Gottes Vollkommenheit vollkommen sein möchte wie der Vater. Er bejaht aus voller Selbstentscheidung das Gute, weil er den lebendigen Gott, nicht aber ein abstraktes Vernunftgesetz als den Quell alles Guten bejaht, und er weiß doch, daß dieses Sichentscheidenkönnen eine „Gnade“ ist, die Gott ihm gewährt. Das „Du sollst“ erhält jetzt seinen Inhalt in der absoluten Vollkommenheit Gottes.

Die langsam und vorsichtig sich vollziehende Rückkehr der heutigen Philosophie in Erkenntnislehre, Ethik und Religionsphilosophie zum Gegenständlichen zeigt das eine deutlich, daß Kants Weltanschauung zu eng geworden, daß sein Aktivismus zu arm ist, um den Reichtum des Seins und der Werte zu bergen. Aber die ganz ernste Auseinandersetzung mit der großen Lebensarbeit eines Kant erreicht doch Kants Lehrziel, nicht eine Philosophie, sondern philosophieren zu lehren. Der selbst die kopernikanische Drehung in der Philosophie vollzog, der wird auch die würdigen, die an dem Recht dieser Wendung irre werden und sie rückgängig machen wollen um des höchsten Zieles aller Philosophie wegen — um der Wahrheit willen.

Die alte Pfarrei in der neuen Stadt.

Von Professor Dr. W. Schwer, Bonn.

Seit etwa fünfzig Jahren bedrücken uns schwere Sorgen um die Erhaltung und den Fortschritt des Christentums in unseren großen Städten. Warum denn? könnte man erstaunt fragen. Denn länger als anderswo ist das Evangelium in der Stadt daheim. Der Heiland selber war es gewesen, der es gegen Ende seines irdischen Lebens aus den Dörfern und Flecken, in denen er es zuerst verkündigt hatte (Lk 8), in die Hauptstadt des Landes hinauftrug. Als Städtereligion trat das Christentum seinen Gang in die Welt hinaus an; mit der Stadt sind hinfort seine Geschicke, seine Ausbreitung und sein Ausbau zur Kirche, seine Siege und seine Niederlagen bis zu dieser Stunde unzertrennlich verbunden geblieben. Es konnte nicht anders sein. Stadtkultur war die Kultur des Hellenismus, in dem sich seit den Eroberungszügen Alexanders des Gr. griechisches Wesen über die ganze östliche Welt hin ausbreitete. Stadtkultur war die Kultur des römischen Weltreiches, dieser riesenhaften Erweiterung der Stadtgemeinde auf den sieben Hügeln. Nur über die großen Handelsstraßen und die Knotenpunkte des Weltverkehrs ging der Weg in die Weite, und die Lebenserneuerung, die das Christentum der Welt bringen sollte, konnte sich wirksam nur von den Herzkammern aus vollziehen, die mit erregtem Pulsschlag das Blut durch die Adern der antiken Kulturwelt trieben. Deshalb wurden die Städte Kleinasiens und Griechenlands die Stützpunkte der Paulinischen Missionsarbeit. Hier verweilte und predigte der Apostel jahrelang, während er das städteLOSE Phrygien und Galatien im Fluge durchzog (Apg 16, 16). Dort, wo die Menschen arbeitend und kämpfend mit dem Leben ringen, war sein Erntefeld. Darum waren in Athen, das geruhsam von seinem alten Ruhme zehrte, seine Erfolge gering. Aber Korinth, die mächtig aufblühende Hafenstadt mit ihrem bunten Gemisch von Völkern und Sprachen, Religionen und Kulturen, ihren klaffenden sozialen Gegensätzen, ihren kühn und rücksichtslos vorwärtstrebenden Menschen wurde der Gegenstand seiner seelsorgerlichen Freuden und Leiden¹. Und von da ging sein Sehnen nach Rom hinüber, der Hauptstadt der Welt. Ein Netz von christlichen Stadtgemeinden legte sich alsbald über die Länder des Mittelmeerbeckens hin, bis nach Nordafrika hinab, bis nach Gallien hinauf. Von Trajan († 117) bis zu Mark Aurel († 180) und von da weiter bis zum Konzil von Nizäa (325) läßt sich verfolgen, wie seine Knoten zahlreicher und seine Maschen enger werden². Noch für lange Zeit ist der Stadtbischof der Seelsorger, seine Bischofsgemeinde die „parochia“ auch für die auf dem Lande wohnenden Christen weit in der Runde. Als es dann

¹ E. v. Dobschütz, Die urchristlichen Gemeinden, Leipzig 1902, 17 ff. — Cladder-Dieckmann, Korinth, die Kirche des hl. Paulus, Aachen 1923.

² A. v. Harnack, Die Mission u. Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II. Leipzig 1915², 87 ff.

freilich galt, auch die germanischen Völker nördlich der Alpen, die ihre von den Vorfahren ererbte Städtescheu nur langsam zu überwinden vermochten, für das Christentum zu gewinnen, ließ sich die Aufteilung der übergroßen bischöflichen Sprengel in selbständige ländliche Seelsorgsbezirke nicht länger aufhalten. Vom 6. Jahrhundert an, in Gallien wohl noch früher, ist die Ausbildung und wirtschaftliche Verselbständigung der Landpfarrei schrittweise zu verfolgen, und Bischöfe vom Weitblick eines Cäsarius von Arles († 543) betraten den für die Volksseelsorge als notwendig erkannten Weg entschlossen und ohne kleinliche Bedenken³. Immerhin entließ auch jetzt noch die städtische Bischofskirche die neuen Parochien draußen in der weiten Diözese nur zögernd aus ihrer Obhut und wußte die Erinnerung an ihre eigene Vorzugsstellung noch lange lebendig zu erhalten. Das Schwergewicht des kirchlichen Lebens beharrte in der Stadt, auch als das Frühmittelalter eine sichtbare Rückbildung von der antiken städtischen zur ländlichen Kultur brachte. Nach wie vor sollten nur geschlossene Städte, nicht offene Orte Sitz eines Bischofs werden, so wollte es das kirchliche Recht⁴. Das Hochmittelalter hat dann vollends das Übergewicht der Stadtkirche wiederhergestellt, so klein an Umfang und Volkszahl wir uns immer diese mittelalterlichen Städte, selbst solche mit berühmten Namen, vorstellen müssen. Hier begann im 16. Jahrhundert der große Entscheidungskampf um die Zukunft der Kirche in Deutschland, und hier setzt er sich bis heute in stillem, aber zähem Ringen fort.

Also ist das Christentum wahrlich kein Fremdling und Neuling in der Stadt. Aber auch die besonderen Schwierigkeiten der Stadtseelsorge werden nicht erst seit heute und gestern empfunden. Klarer als irgendein anderer erkannte es wohl schon der Völkerapostel, als er zum ersten Male wegesmüde das Weichbild Korinths betrat, daß er hier die feindlichen Mächte der Welt in ihrer stärksten Stellung aufsuche und Auge in Auge mit ihnen werde ringen müssen. Die junge Gemeinde am Isthmus war eine Großstadtgemeinde mit allen ihren Vorzügen und Fehlern. Großstadtgemeinden waren und blieben selbst in den Zeiten des ersten Eifers die Christengemeinden der anderen Hauptstädte im Osten und Westen. Von den Korintherbriefen angefangen läßt die frühchristliche Literatur neben dem Lichte auch die Schatten deutlich erkennen⁵. Selbst das Mittelalter, so wenig seine Städte den Vergleich mit den antiken Großstädten aushalten, hat zweimal eine Krisis seiner Stadtseelsorge erlebt: eine erste im 13. Jahrhundert, rechtzeitig durch das Eingreifen der Bettelorden beschworen, und eine zweite, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Reformation mit heraufführen half.

³ H. v. Schubert, Geschichte der Kirche im Frühmittelalter, Tübingen 1921, 42 f.

⁴ Conc. Sard. (343) c. 6; Conc. Laodic. (zwischen 343 u. 381) c. 57 (Harduin, Acta Conc. I, 640, 792). Vgl. P. Hinschius, System des kath. Kirchenrechts II, Berlin 1878, 163, 379.

⁵ Vgl. G. Wohlenberg, Bilder aus dem altkirchl. Leben einer heidnischen Großstadt, Neue kirchl. Zeitschrift, 11 (1900), 904 ff.

Auch als Seelsorgsproblem sieht mithin die Stadtseelsorge auf eine lange und bewegte Geschichte zurück. Wenn sie daher heute trotzdem in der Gestalt der „Großstadtseelsorge“ mit einer Fülle neuer Fragen und Aufgaben vor uns hintritt, müssen wohl von Grund auf veränderte Verhältnisse eine völlig neue Lage für sie geschaffen haben. Und so ist es. Ein vollkommen neues sozio-logisches Gebilde ist diese moderne Stadt, in der heute unsere Pfarrkirchen stehen und unsere Pfarrseelsorge arbeitet; in ihren Grundlagen und in ihrer Struktur eine vollkommen andere als die Stadt der Antike und des Mittelalters. Sie als den Exponenten einer fundamentalen volkswirtschaftlichen, sozialen und politischen Umwälzung begreifen, in ihr eine völlig neue Siedlungsform, einen ungeheuren Komplex neuer Lebens- und Arbeitsbedingungen erkennen, die nach den Gesetzen physo-psychischer Wechselwirkung im Verlaufe einiger Generationen auch einen neuen Menschentypus hervorbringen mußten, ist eine *erste* unerläßliche Voraussetzung für jedes tiefer eindringende Urteil über die gegenwärtige Lage und künftige Gestaltung der großstädtischen Seelsorgsarbeit. Aber es gibt noch eine *zweite*. Auch im Christentum, in der Kirche selber, insofern sie als eine sichtbare Gemeinschaft in der sichtbaren Welt steht, haben sich innere Wandlungen vollzogen, die abermals die Seelsorge vor gänzlich neue Aufgaben stellten. Es wird sich zeigen, daß diese beiden Entwicklungsfaktoren in der Großstadt von heute zusammenwirken, und daß beide vereint erst die schwierige Stellung der Großstadtseelsorge ganz zu erklären vermögen.

Was sich über das Werden und die Bedeutung der heutigen Großstadt in Ziffern und Zahlen fassen läßt, ist schnell zusammengestellt. Vom Süden her kommt sie herauf. In Italien, dessen Bedeutung für die Entwicklung des Frühkapitalismus längst erkannt ist, wachsen schon gegen Ende des 15. Jahrhunderts Venedig, Mailand, vielleicht auch Neapel an Einwohnern über das erste Hunderttausend hinaus, während diesseits der Alpen höchstens Paris einer ähnlichen Volkszahl sich rühmen kann. Im 16., 17. und 18. Jahrhundert folgen dann die Hauptstädte der anderen europäischen Staaten, voran die großen Welthandelsplätze Spaniens, der Niederlande und der nordischen Länder. Deutschland, wirtschaftlich und politisch am weitesten zurückgeblieben, tritt mit Wien und Berlin erst an der Schwelle des 19. Jahrhunderts in den Wettkampf ein, um sich dann freilich in weiteren hundert Jahren in beispiellosem Anlauf fast an die Spitze zu setzen. 1800 steht im heutigen Reichsgebiete Berlin noch allein; Leipzig mit 30 000, Dresden mit 40 000, Köln mit etwa 45 000 Bewohnern sind kaum über die ersten Anfänge hinaus, selbst Hamburg war von dem eben erreichten Hunderttausend wieder weit zurückgeworfen, als Marschall Davousts letzter Grenadier die Stadt verließ. 1830 sind erst 4, 1870 7 weitere Großstädte hinzu gekommen. Nun aber 1880: 15, 1890: 26, 1900: 33, 1910: 47! Im Jahre 1890 wohnen von 49 Millionen Einwohnern des Deutschen Reiches 6 Millionen, d. h. ein Achtel in der Großstadt, 1905 von 60 Millionen $11\frac{1}{2}$, d. h. mehr als ein Sechstel.

Mit diesen unheimlich anschwellenden Ziffern nimmt nun alsbald die seit unvordenklichen Zeiten in der Stadt eingesessene Seelsorge den Kampf auf. Man darf nicht behaupten, daß sie die heraufziehende Gefahr nicht gesehen habe. Schon das Konzil von Trient hatte für die Neuumschreibung einer Pfarrei den auch heute noch maßgebenden Grundsatz aufgestellt, daß es dem Pfarrer möglich sein und bleiben müsse, seine Pfarrkinder persönlich kennen zu lernen⁶. Ebenso wohl wußte man es schon 1789 in Paris, daß die dortigen Stadtpfarreien von 40 000, 50 000, ja 90 000 Seelen jede wirksame und in die Tiefe dringende Seelsorge von vorneherein unmöglich machen mußten, selbst wenn der in der Seelsorge stehende Klerus zahlreicher gewesen wäre, als es tatsächlich der Fall war. In Wien hatte etwa um dieselbe Zeit (1783) Joseph II., in dessen Reformplänen bei allen Mängeln so mancher gesunde Gedanke steckte, eine neue Pfarreinteilung unter Zugrundelegung einer sehr verständigen Höchstziffer der Pfarreingesessenen vorgesehen. Hält man daneben etwa noch den Einspruch Pius' VI. gegen die kurzsichtige, 1791 von der französischen Nationalversammlung beschlossene Neuordnung der Pariser Stadtpfarreien und die Konstitution „Super universam“, durch die Leo XII. 1824 die Reorganisation der römischen Stadtpfarreien in die Wege leitete, so erkennt man, daß damals auch die Kurie dem heraufziehenden Großstadtproblem bereits ihre Aufmerksamkeit zugewandt hatte⁷. Als bald wird es nun auch in der protestantischen Kirche Deutschlands lebendig. Das industriereiche, vorwiegend protestantische Mitteldeutschland ging in der großstädtischen Entwicklung dem katholischen Westen und Süden um einige Jahrzehnte voran; noch heute wohnt etwa ein Siebentel der deutschen Katholiken in der Großstadt, dagegen ein Fünftel der Protestanten, und die 47 deutschen Großstädte sind überhaupt nur zu einem Viertel überwiegend katholisch. J. H. Wichern, der Begründer der innern Mission, war es, der auch hier den Kampf gegen die sorglose Untätigkeit weiter kirchlicher Kreise energisch aufnahm. In den sechziger Jahren kommen seine ersten Mitarbeiter in die sächsischen Industriestädte und erschrecken über die weit fortgeschrittene Entkirchlichung der wie aus dem Boden aufgewachsenen Arbeitermassen. 1876 nimmt Emil Sulze in Dresden, 1878 Adolf Stöcker in Berlin einen neuen Anlauf, durch Erbauung neuer Kirchen und Aufteilung der Riesenpfarreien das bisher Versäumte nachzuholen⁸. Also war man hüben und drüben nicht blind für die zunehmende Bedrängnis der Stadtseelsorge. Aber es gelang fast nirgendwo, mit der sprunghaft sich überstürzenden Entwicklung Schritt zu halten. Noch heute ist, obwohl eine Verlangsamung der Bewegung wahrzunehmen ist, die übergroße Mehrzahl der Großstadtpfarreien noch weit von dem Normalmaß

⁶ Sess. 24, de ref. c. 13.

⁷ Dazu H. Swoboda, Großstadtseelsorge, Regensburg 1911², 46 ff., 327 ff., 234 ff.

⁸ Paul Grünberg, Die Parochialverhältnisse in großen Städten. Monatschrift für Pastoraltheologie 4 (1907—08), 367 ff., 415 ff. (Erweitert: Die evangelische Kirche, ihre Organisation und ihre Arbeit in der Großstadt, Göttingen 1910.)

— 5 bis 6000 Pfarrkinder — entfernt, das man auf katholischer wie auf protestantischer Seite für sie aufgestellt hat. Pfarreien von 15 000, 20000, ja 30000 Seelen sind keine Seltenheit, und neben ihnen fristen oft in der gleichen Stadt andere, an Alter und Ehren reich, mit weniger als einem Zehntel von Parochianen ein kümmerliches Dasein.

Das mag für unsere Zwecke an Ziffern genügen. aus jedem statistischen Handbuch sind sie mit Leichtigkeit zu ergänzen. Es kann nämlich von allem Anfang an nicht scharf genug betont werden: die Frage der Großstadtseelsorge ist nichts weniger als ein bloßes Zahlenproblem und Rechenexempel! So viel und so wenig die Einwohnerziffer über das Wesen der Großstadt selber aussagt, ebenso viel oder wenig verrät die Seelenzahl der Stadtpfarre von den Schwierigkeiten, mit denen ihre Seelsorge zu kämpfen hat. Eine gewisse Einwohnerzahl ist Voraussetzung für die Entfaltung großstädtischen Lebens und Wirtschaftens, eine gewisse Begrenzung der Seelenzahl einer Pfarrei Vorbedingung für eine erfolversprechende Pastoration und die Entwicklung eines regen Gemeindelebens. Mehr nicht. Solange der Blick, wie es nicht selten bei der Behandlung dieser Frage geschah, starr auf die Zahlen gerichtet bleibt, liegt sogar die sehr irreführende Auffassung nahe, es genüge die mechanische Aufteilung der jetzigen städtischen Großpfarreien, um die alte Pfarrgemeinde wiederhergestellt zu sehen, während doch erfahrungsgemäß die kleinen Pfarrsysteme der Altstadt, die ziffernmäßig geradezu Idealgemeinden sein müßten, ebenso sehr an Blutarmut und Entkräftung leiden. Wie in dem Begriff „Großstadt“, dem bis jetzt noch keine Definition beigegeben ist, so sind auch in seinem Korrelat „Großstadtseelsorge“ die verschiedenartigsten Belange ineinander verschlungen. Und selbst wenn man, wie es im folgenden geschehen soll, zunächst einmal alles herauslöst und beiseitestellt, was die seelische Verfassung des Großstadtbewohners der Seelsorge an besonderen Aufgaben und Schwierigkeiten darbietet, und die Stadt selbst als soziologisches Gebilde in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, bleibt das Problem noch umfassend und schwierig genug. Es wird notwendig sein, klar zu sehen, was die moderne Großstadt ist: eine geradlinige Fortbildung der mittelalterlichen Stadt oder eine Rückkehr zur antiken Großstadt oder ein völlig neues soziales Gebilde mit neuen wirtschaftlichen Funktionen und Organen; ferner: wie der neue Lebensinhalt und die neuen Daseinsbedingungen auf ihre innere Struktur umbildend eingewirkt haben; sodann: wie die aus der mittelalterlichen Welt in die neue Großstadt hinübergerettete Pfarrei in diese veränderte Umgebung sich hineingefunden habe; was sie der alten Stadt gewesen ist, was sie der neuen noch sein kann; welche ihrer ehemaligen Lebenswurzeln ihr verblieben, welche verdorrt und abgestorben sind. Endlich: ob und wie sie auch in der neuen Stadt wieder bodenständig werden könne, oder ob sie neuen Formen Platz machen müsse.

* * *

Am schnellsten und sichersten wird in das Verständnis der heutigen Großstadt die aufmerksame Betrachtung eines modernen Stadtplanes und einer neueren Verkehrskarte einführen. Schon beim ersten flüchtigen Zusehen heben sich auf dem *Stadtplan* drei Bestandteile voneinander ab: ein verhältnismäßig kleiner innerer Stadtkern, die Altstadt; ein im weiten Bogen um diesen Kern gelagerter Gürtel von gewaltigen Baublöcken, bald rechtwinklig, bald strahlenförmig von geradlinigen Straßen durchschnitten, die Neustadt; über die Peripherie hinaus vorgeschobene Vororte, vereinzelt noch mit Resten ländlicher Siedelungsweise, im übrigen aber durchaus städtischen Charakters, noch nicht vollkommen mit der Stadt verwachsen, aber durch breite Straßenzüge und Stadtbahnen in ihren Lebenskreis und ihr Verkehrsnetz einbezogen.

In der Altstadt, dem Kerngehäuse dieses von Jahrzehnt zu Jahrzehnt mächtiger in die Breite sich dehnenden Stadtgebildes, stecken die letzten Überbleibsel der mittelalterlichen Stadt. Welch charakteristisches Städtebild! Diese engen, verbogenen Straßen und Gäßchen, jedem natürlichen Hindernis scheu ausweichend, jeder Hebung und Senkung des Bodens sich anbequemen. Selbst manches alte Römerlager mit seinen geradlinigen Torstraßen haben die germanischen Erben unter Schutthaufen begraben, um es dann nach Herzenslust die Kreuz und die Quer zu überbauen⁹. Diese Häuser und Häuschen, breite und schmale, hohe und niedrige, selbstbewußt aufgiebelte und verschüchtert an den großen Nachbarn zur Rechten oder Linken sich anschmiegende, bald vorspringend, bald zurücktretend, jedes anders und jedes so, wie es seinem Erbauer und Herrn gefiel. Alles gewachsen wie draußen im städtischen Gehölz Baum und Strauch. Alles nahe beieinander, alles auf friedliches Zusammenleben, auf treues Zueinanderstehen, auf gegenseitige Hilfe und gute Nachbarschaft angelegt. Rings um diesen Stadtkern dann umlaufend ein breiter Straßenzug. „Ring“, „Wall“ und andere Straßennamen halten noch heute die Erinnerung daran fest, daß hier einst Mauer und Graben, Torburg, Brücke und Gatter die städtische Kleinwelt von der Fremde da draußen sorglich abschloß. Wir schreiten hinüber — und betreten ein neues Land. Schnurgerade, breite Straßen, endlos fortlaufend, in regelmäßigen Abständen sich rechtwinklig überschneidend oder sternförmig in große Platzanlagen ausmündend. Zur Rechten und zur Linken die Reihen der Häuser, alle von vorschrittsmäßiger Höhe, haarscharf in die Fluchtlinie gestellt, steif, langweilig. Hier ist keine Spur mehr zu finden von spontanem, organischem Wachstum. Alles ist planvoll erdacht, im Baubureau entworfen, in der Fabrik massenweise ausgeführt, vom Bauunternehmer „schlüsselfertig“ abgeliefert. Ein nüchterner, berechnender, rationalisierender Zug beherrscht diese neue Stadt. Die Besiedelung, die durch Jahrhunderte eigenwillig ihren Weg gegangen war, wird heute von einer weit vorausschauenden Stadtverwaltung in vorgezeichnete Bahnen gewiesen. Weit ins Feld hinaus

⁹ Paul Sander, Geschichte des deutschen Städtewesens, Bonn und Leipzig 1922, 69.

sind die Straßen schon angelegt, bevor noch ein einziger Bürger um die „Baugenehmigung“ eingekommen ist. Für Werk- und Fabrikanlagen wird das geeignete Gelände abgesteckt, von den volkreichen Wohnstraßen mit ihren vielstöckigen Miethäusern und „abgeschlossenen“ Etagen trennt sich die Siedlungsanlage der Wohngenossenschaft und das Villenviertel mit seiner lockeren Bebauung. Jeder der neuen Stadtteile erhält so sein eigenes Gepräge. Aber auch in der Altstadt erwacht neues Leben. Für die Verkehrsanstalten, die Kaufhäuser, die Banken, die Hotels, die auf eine zentrale Lage nicht verzichten können und mögen, wird durch rücksichtslose Durchbrüche Raum geschaffen, denen die alten Wohnhäuser reihenweise zum Opfer fallen. Eine große Umsiedelung der ganzen Bevölkerung ist die Folge. Der Stadtkern wird ausgehöhlt und entvölkert; die Londoner City ist von 128 000 Seelen im Jahre 1801 auf 27 000 im Jahre 1901 zurückgegangen. Rings um diesen Kern herum legt sich ein dichter Bevölkerungswulst, die Vorstädte schwellen ins Riesenhafte an. Die Stadt verwandelt sich in eine einzige gewaltige Industrieanlage, die ja auch für die Fabrikhallen und Werkstätten, die Arbeiterhäuser und Beamtenwohnungen, die Speisehäuser und Lohnbureaus, die technische Abteilung und die Werkleitung auf ihrem Gelände die geeigneten Plätze vorsieht. Das alles mag schon hier beiläufig die Vieldeutigkeit des so oft wie eine feststehende Größe behandelten Begriffes „Großstadtpfarrei“ andeuten. In Wahrheit sind alle erdenklichen Pfarrtypen, die Pfarrei der Arbeiter, der Kleinbürger, der Geschäftsinhaber und Angestellten, der Rentner und Villenbesitzer oft in sehr einseitiger Ausprägung darin enthalten. Die Neustadtpfarrei leidet fast überall an Übervölkerung, die Altstadtpfarrei an der Auszehrung, während vor 500 Jahren, als die städtischen Häuser innerhalb des zu enge gewordenen Mauerringes in die Höhe wuchsen, gerade die jetzige Altstadt ihre Volkszahl sich ständig mehren sah.

Bei all dieser Vielgestaltigkeit entbehrt jedoch die moderne Stadt — und das führt uns einen Schritt weiter — keineswegs einer sehr markant hervortretenden Individualität. Köln und Essen, Frankfurt und Hamburg, München und Chemnitz, Wiesbaden und Dortmund sind in ihrer Sonderart gewiß weiter voneinander entfernt, als zwei mittelalterliche Städte es je gewesen. Man liebt es heute, nach dem Vorgang von Max Weber¹⁰ zwischen Produzentenstädten und Konsumentenstädten zu unterscheiden, aber dem Reichtum an modernen Städtetypen wird diese Einteilung natürlich nur ganz unvollkommen gerecht. Sofort drängt sich die Mutmaßung auf, daß die neue Stadt wohl auch als Wirtschaftsfaktor etwas durchaus anderes sein müsse als die Stadt des Mittelalters, und ein Blick auf eine *Verkehrskarte* wird diese Vermutung bestätigen. Jede graphische Darstellung mittelalterlicher Verkehrs- und Wirtschaftsbeziehungen zeigt eine

¹⁰ Max Weber, Die Stadt. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik 47 (1920/21), 621 ff.

verwirrende Zahl aneinandergrenzender Kreise. Über 2000 Orte mit Stadtrecht lagen im Raume des heutigen Deutschen Reiches nebeneinander; jeder Mittelpunkt eines Stadtgebietes von wenigen Meilen im Durchmesser, dessen Peripherie den Spielraum der Stadtwirtschaft wie des normalen Stadtverkehrs begrenzte. An durchlaufenden Handels- und Verkehrsstraßen fehlte es natürlich nicht — mit solcher Ausschließlichkeit ist die sogenannte „geschlossene Stadtwirtschaft“ nie und nirgendwo durchgeführt gewesen. Aber in der Hauptsache war jede Stadt wie politisch so auch wirtschaftlich autark; stützte ihren Handel und ihr Gewerbe auf die mit den primitiven Verkehrsmitteln der Zeit ohne allzugroße Mühe erreichbare Bevölkerung im Umkreise und suchte eifersüchtig jeden fremden Mitbewerber davon fernzuhalten; war umgekehrt aber auch für ihre eigne Versorgung im wesentlichen auf dieses Wirtschaftsgebiet angewiesen und deshalb außerstande, ihre Einwohnerzahl über eine sehr mäßige Höchstgrenze hinaus zu steigern. Köln, Lübeck, Straßburg verdanken die 20 bis 30 000 Bewohner ihrer Blütezeit hauptsächlich einem ausnahmsweis stark entwickelten Fernhandel. Wie anders stellt sich dagegen eine neuzeitliche Wirtschafts- und Verkehrskarte dar! Das Zellsystem der Wirtschaftskreise ist verschwunden. Der moderne Staat hat die politische, die moderne Volks- und Weltwirtschaft die wirtschaftliche Autonomie der Stadt beseitigt. Ihr ökonomischer Unterbau ist ein gänzlich anderer geworden. Ein Netz mit durchlaufenden Fäden, von Stadt zu Stadt verknotet, bedeckt das ganze Land, den Erdteil, die Welt. Selbst das kleinste Städtchen und Dörfchen ist darein einbezogen. Die großen Städte aber sind Bestandteile eines Wirtschaftsorganismus geworden, der über alle natürlichen und politischen Grenzen hinübergreift, und dienen ihm je nach ihrer besonderen Eignung als Hafen- und Stapelplätze, als Verkehrsknotenpunkte, als Produktionsstätten, als Torwächter und Beherrscher mächtiger Rohstofflager, als Zentren des Geld- und Bankverkehrs, als Sitz der Verwaltung, als Erholungs- und Vergnügungsstätten. Nicht nur die Arbeitsteilung des modernen Großbetriebes, sondern auch die Aufteilung des modernen Stadtgebietes setzt sich also hier in vergrößertem Ausmaße fort. Und abermals mußte diese wirtschaftliche Umstellung ebenso gewaltige Verschiebungen der Bevölkerung im Gefolge haben. Denn nicht mehr nur in einem kleinen Stadtbereich, sondern auch in der das ganze Land umspannenden Gesamtwirtschaft heißt es jetzt Angebot und Nachfrage ausgleichen, jede Kraft und Befähigung an die rechte Stelle bringen, den ungestörten Ablauf des Produktionsprozesses sicherstellen. Freizügigkeit und Aufhebung aller einstigen Niederlassungsbeschränkungen sind die unausbleibliche Folge gewesen, denn eine ganze Bevölkerung ist heute auf der Arbeitssuche begriffen, und der Arbeitsmarkt ist so groß wie die Welt.

So erscheint die neuzeitliche Stadt als das notwendige Ergebnis der neuzeitlichen Wirtschaft. Man kann diese Entwicklung beklagen, aber rückgängig zu machen ist sie nicht. Selbst die oft beanstandeten Eingemeindungen sind doch zumeist nur die letzten formellen Folgerungen aus der bereits tatsächlich voll-

zogenen oder doch unvermeidlich gewordenen Einkreisung ehemals selbständiger Vororte. Die modernen Stadtverwaltungen haben es, wie einer unserer ersten Städtebaumeister richtig gesagt hat, lernen müssen, in der Großstadt nicht mehr nur den Feind zu sehen, dem man verständnislos und verzagt gegenübersteht, sondern ein Arbeitsfeld, reich an neuen Aufgaben und Möglichkeiten. Die Seelsorge wird sich ebenso in die veränderte Lage hineinfinden und beherzt an ihre Bewältigung herangehen müssen.

Stütze und Träger der Seelsorge in Stadt und Land ist seit 1500 Jahren die *Pfarrrei*. „*Certus territorii districtus ... habens unum rectorem stabilem cum potestate populum ibidem existentem regendi et iudicandi eique sacramenta aliaque divina administrandi*“ nennt sie kühl und korrekt das Kirchenrecht. Aber diese Definition läßt nichts mehr von dem reichen Leben ahnen, das sie einst umschlossen hat, und von den starken Wurzeln, mit denen sie ehemals tief in den Volksboden hineingewachsen war.

Die Landpfarrrei. Manche Anzeichen sprechen dafür, daß wenigstens die alte merovingische Großpfarrrei schon bei ihrer Begründung und Abgrenzung vorhandenen völkischen Gebilden, dem Untergau, der Hundertschaft, sich anpaßte¹¹. Auch bei ihrer weiteren Aufteilung ist die Einheit der neuen Pfarren mit der dörflichen Markgenossenschaft fast stets gewahrt geblieben. So ward von Anfang für den religiösen Verband ein fester sozialer Unterbau geschaffen; die Blutsgemeinschaft der Sippenossen, die Wirtschaftsgemeinschaft der Markgenossen band auch die Pfarreingesessenen aneinander. Schon bald aber wuchsen, wie uns zahlreiche Weistümer erkennen lassen, Dorfgemeinde und Kirchengemeinde völlig zusammen. Auf den Versammlungen der Dorfgenossen, auf dem Märkerding, oder beim grundherrlichen Gericht werden auch kirchliche Angelegenheiten verhandelt. Die Verwaltung des Kirchenvermögens, die Gottesdienstordnung, die Stolgebühren, die Neubesetzung der Pfarre, die Anstellung der niederen Kirchendiener, das sittliche Leben des Pfarrers und seine Amtsführung: nichts entgeht ihrer Aufmerksamkeit und Sorge. Mit dem Pfarrer, den sie nicht selten selbst eidlich in Amt und Pflicht nimmt, überwacht die Gemeinde das religiöse und sittliche Leben der Dorfbewohner, verpflichtet sie zum Kirchgang und zur Teilnahme an den Gemeindeflurprozessionen, schreitet gegen Tanz und Kartenspiel, Gotteslästerung und Unzucht, Streitsucht und Sonntagsarbeit beim Sendgericht oder auf der jährlich wiederkehrenden Gemeindeflagelung ein, schließt die von der Kirche Gebannten auch aus dem Gemeindeverbande aus. Dorfgemeinde und Kirchengemeinde sind eins, dieselben sind die Gemeindeglieder und die Kirchspielleute. Die Pfarrgemeinde ist weder bloßer Ver-

¹¹ v. Schubert, a. a. O., 530. — J. B. Sägmüller, Die Entwicklung des Archipresbyterats und Dekanats bis zum Ende der Karolingerzeit, Tübinger Universitätsprogramm 1898, 82 ff.

waltungsbezirk noch rein religiöse Gemeinschaft, sondern ein *religiös-sozialer* Verband¹².

Auch in der mittelalterlichen Stadt griffen Pfarrgemeinde und bürgerliche Gemeinde mit ihren Gerechtsamen vielfältig ineinander über. Beide erscheinen vereint in den Sondergemeinden, aus denen die Stadtverfassung Kölns hervorgewuchs¹³. Steuererhebung und Wehrordnung bauen mancherorts auf der Pfaar-einteilung auf¹⁴. Spital, Armentafel und Mandatum (Fußwaschung am Gründonnerstag) behalten noch bis ins späte Mittelalter ihre Verbindung mit der Pfarrgemeinde, der Pfarrkirche und dem Kirchhof bei¹⁵. Umgekehrt dringt nun aber auch die Stadtgemeinde immer weiter in den kirchlichen Rechtsbereich vor. Aus Rechtstiteln mannigfacher Art (Eigenkirchenrecht des Grundherrn, Patronat auf Grund des Kirchenbaus) entwickelt sich ein Pfarrerwahlrecht der bürgerlichen Gemeinde. Als Treuhänder kirchlicher Stiftungen und als Mitbeteiligter bei der kirchlichen Vermögensverwaltung durch die Kirchenpfleger (Kirchenmeister, Gotteshausleute) erlangt im Spätmittelalter der städtische Rat einen Einfluß auf die Stadtkirchen und ihren Klerus, der beim Anbruch der Reformation geradezu verhängnisvoll geworden ist¹⁶. Und wäre das alles nicht gewesen, wieviel hatte nicht die Stadt von ihren ersten Anfängen an der Kirche zu verdanken! Der Bischof, die Bischofskirche, der Bischofshof haben an erster Stelle mitgeholfen, die alten Römerstädte am Rhein und an der Donau vor dem völligen Verfall und Untergang zu bewahren¹⁷. Ja städtische Siedelung war überhaupt nur möglich gewesen durch Auflösung der ehemals fast unzerreißbar starken Sippenbände, für die jetzt im neuen Stadtverbände die Religion als bedeutungsvoller Ersatz eintrat. Auch als religiöse Gemeinde fühlte sich die Stadtbevölkerung zu einer Einheit verbunden. Sie ist Kultverband, darum stehen die Juden notwendig außerhalb der Bürgerschaft. „Kirchengemeindliche Vollwertigkeit ist Voraussetzung der Qualifikation zum Bürger¹⁸“. Die Stadtkirche, mitten in der Marktansiedelung erbaut, war das weithin sichtbare Wahrzeichen der Stadt, durch den Opfersinn der Bürger erbaut und ausgeschmückt, dem Fremden mit Stolz gewiesen. Der Kirchenpatron war der Stadtheilige, der im

¹² F. X. Künstle, Die deutsche Pfarrei und ihr Recht zu Ausgang des Mittelalters (Kirchenrechtl. Abhandlungen, herausgegeben von Ulrich Stutz, H. 20), Stuttgart 1905.

¹³ H. Kelleter, Zur Geschichte des Kölner Pfarrsystems im Mittelalter. Mevissen-Festschrift Köln 1895, 222 ff. — Fr. Lau, Entwicklung der kommunalen Verfassung und Verwaltung der Stadt Köln bis zum J. 1396, Bonn 1898, 160 ff.

¹⁴ G. Liebe, Die kommunale Bedeutung der Kirchspiele in den deutschen Städten. Diss. Berlin 1885.

¹⁵ Gerh. Uhlhorn, Die christl. Liebestätigkeit II., Stuttgart 1884; W. Liese, Geschichte der Caritas I., Freiburg 1921.

¹⁶ Alfr. Schultze, Stadtgemeinde und Kirche im Mittelalter. Festgabe für Rud. Sohm, München u. Leipzig 1914. — Ders.: Stadtgemeinde u. Reformation, Tübingen 1918.

¹⁷ Sander, a. a. O., 78.

¹⁸ Max Weber, a. a. O., 654.

Stadtsiegel thronte, nicht nur auf den Altären und Kirchenfenstern. Seine Reliquien in kostbarem Schrein waren das Heiligtum und Kleinod der Stadt. Sie zu verehren, kamen die Pilger aus weiter Ferne und belebten Handel und Wandel. Sein Fest beging die ganze Bürgerschaft und sah an diesen Tagen kauflustige Gäste aus der weiten Runde auf ihrem Markte. Was an Gilden, Zünften und Bruderschaften der eingesessenen Bürger sich bildete, stand gewiß auch durch eine Kapelle, einen Altar oder eine fromme Stiftung mit der Pfarrkirche in Verbindung; nur die Bruderschaften der ortsfremden Gesellen bevorzugten die Spitalkapellen und Ordenskirchen, standen also auch hier abseits. Alle diese Berufsgenossenschaften waren, ohne es zu wollen, auch Hilfs- und Stützmittel der Seelsorge, sie banden ihre Mitglieder an die Kirche, überwachten ihr sittliches Verhalten und duldeten keine Absonderung. Unter den primären Städtebildnern, um einen von Sombart¹⁹ geprägten Ausdruck zu gebrauchen, den Städtegründern, den menschennährenden und werteschaaffenden, stand die mittelalterliche Kirche mit ihrem Klerus in erster Reihe. Kirchengemeinde und Stadtgemeinde waren miteinander groß geworden und hielten zusammen. Die Bürgergemeinde war zugleich eine religiöse Gemeinschaft, aber auch die Pfarrgemeinde zugleich eine soziale.

Darüber hinaus tat nun aber auch die Kirche das Ihrige, um den Seelsorgsverband der Pfarrei so straff wie möglich zusammenzufassen und ihren inneren Zusammenhalt zu kräftigen. Genau wird der terminus, der Pfarrsprengel, abgegrenzt²⁰. Schon die Ausbildung des Zehnten nötigte dazu, wenn auch Ausnahmen noch bis über das Mittelalter hinaus vorkamen²¹. Nicht zu groß und nicht zu klein sollte die Pfarre sein, damit weder die Größe der Entfernungen die Seelsorge, noch die allzu geringe Zahl der Pfarreingesessenen die wirtschaftliche Lebensfähigkeit der Pfarrkirche gefährde²². Nicht selten hatten die Bewohner selbst die Errichtung einer neuen Pfarrei gewünscht, weil ihnen der Kirchweg zu weit oder die Seelsorge unzulänglich schien, dann auch wohl Grund und Boden für die Kirche hergegeben, sie selbst erbaut und mit dem ersten Pfarrgut ausgestattet²³. Selbst in den Städten ist die Begründung neuer Pfarreien bisweilen von den Bürgern selbst ausgegangen. Alle innerhalb dieses Sprengels Ansässigen gehören zur Pfarrkirche und nur zu ihr. Nur hier wurden sie getauft²⁴, nur hier wohnten sie dem Gottesdienst bei. Ja durch Fragen soll sich der Pfarrer vor

¹⁹ Der Begriff und das Wesen der Städtebildung. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, 25 (1907), 1 ff.

²⁰ Ansegisi Capit. lib. I nr. 149 (ed. Boretius 412): ut terminum habeat unaquaeque ecclesia, de quibus villis decimas recipiat.

²¹ Vgl. Trid. Sess. 24, de ref. c. 13.

²² v. Schubert, a. a. O., 581.

²³ Zahlreiche Belege bei A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands IV, Leipzig 1903, 21, 28 f.

²⁴ Syn. v. Meaux (845) c. 48: „Ut nemo presbyterorum baptizare praesumat nisi in vicis et ecclesiis baptismalibus“ (Harduin IV, 1491).

dem Gottesdienste vergewissern, ob kein fremder Parochiane, es sei denn auf der Reise, anwesend sei ... „quem si invenerint, statim ab ecclesia ejiciant et ad suum parochum redire compellant²⁵“. Im Verteidigungskampfe gegen die Eigenkirche der Grundherren, die das kirchliche Pfarrsystem zu zerreißen drohte²⁶, werden immer wieder die hohen Feiertage namhaft gemacht, an denen seit alters auch die Eigenleute des Grundherrn und dieser selbst gehalten sind, dem Gottesdienst in der Pfarr- und Mutterkirche beizuwohnen²⁷. Der Pfarrer ist der „sacerdos proprius“, bei dem jedes Pfarrkind seine Beicht abzulegen verpflichtet ist. So wollte es schon die erweiterte Regel Chrodegangs: „in unoquoque anno tribus vicibus ... populus fidelis suam confessionem suo sacerdoti faciat“, und das 4. Laterankonzil übertrug die Vorschrift auf die Osterbeicht: „omnis utriusque sexus fidelis ... omnia sua peccata saltem semel in anno fideliter confiteatur proprio sacerdoti²⁸“. An die Pfarrkirche wird der Zehnt gezahlt und nur an sie²⁹. Auf dem Pfarr- und Gemeindegelände, dieser selbst schon eine Schöpfung des Christentums, werden die Pfarrangehörigen begraben und sie allein; die Fremden bestattet man auf dem cimiterium exulum³⁰. Alle diese Rechte des Pfarrers und der Pfarrkirche werden das ganze Mittelalter hindurch eifersüchtig gegen alle Ansprüche der Kloster- und Spitalkirche verteidigt.

Es ist schon notwendig, das alles nebeneinanderzuhalten, um die Wurzellosigkeit und innere Zusammenhanglosigkeit der heutigen Großstadtpfarre voll zu ermessen. Am Werden und Wachsen dieser neuen Stadt ist die Kirche gänzlich unbeteiligt, sie wird eher als ein Fremdkörper in ihr empfunden. Sie erscheint unter den Städtefüllern, die von der Stadt leben, nicht mehr wie ehemals unter den Städtebildnern, die sie mitaufgebaut haben und miterhalten. Sauber sind auch auf dem heutigen Stadtplan die Pfarrgrenzen abgesteckt, aber nirgendwo haben sie einer natürlichen Gruppenbildung sich anpassen, geschweige denn die Entwicklung mitbestimmen können; der Rechenstift und die Steuerliste haben oft genug das letzte Wort sprechen müssen. Bisweilen hat es sich glücklich gefügt, daß die Bewohner des neuen Pfarrbezirks ihre Kirche selbst mußten erbauen und ausstatten helfen. Dann verspricht wohl auch heute noch das nach langem Hoffen und Harren erstehende Gotteshaus der Gegenstand der Freude und Liebe und der einigende Mittelpunkt einer wahrhaften Pfarrgemeinde zu werden. Nicht selten sind aber auch die Anwohner unbeteiligt an

²⁵ Syn. v. Nantes (658), c. 1 (Hard. VI, 457).

²⁶ *Ulr. Stutz*, Geschichte des kirchl. Benefizialwesens, Berlin 1895, 216 ff.

²⁷ Syn. v. Agde (506) can. 21 (Harduin II 1000).

²⁸ Reg. Chrodeg. Cap. 32 (*Hartzheim*, Conc. Germaniae I, 106); Conc. Lat. IV (1215) Cap. 21.

²⁹ Syn. v. Chalons (813): Familiae vero ibi dent decimas suas, ubi infantes eorum baptizantur et ubi per totum anni circulum missas audiunt (Harduin IV, 1035).

³⁰ *H. Schaefer*, Pfarrkirche und Stift im Mittelalter (Kirchenrechtl. Abhandlungen, herausgegeben von Ulr. Stutz, 3. Heft), Stuttgart 1903, 10 ff.

dem Prachtbau, den man ihnen eines Tages hingestellt. Eine Fremde in einer fremden Umgebung steht dann die neue Kirche da, ohne das ehrwürdige Alter, ohne die geheimnisvollen Geschichten und Erinnerungen, die das altersgraue Gemäuer, die verwitterten Figuren und Fialen der mittelalterlichen Dorf- und Stadtkirche umspannen. Die rings um sie her wohnen, sind aus allen Himmelsrichtungen zugezogen; „ihre“ Kirche, die Kirche ihrer Jugend, ist in der fernen Heimat zurückgeblieben. Kein Kirchengebot verpflichtet sie mehr, gerade in dieser neuen Pfarrkirche dem hl. Opfer beizuwohnen und das Wort Gottes zu hören. Selbst die Osterkommunion vermag ihre alte Vorzugsstellung nicht mehr zu behaupten. Verschwunden ist der „Kirchhof“, die gemeinsame Ruhestätte der Pfarrkinder im Schatten und Frieden des Gotteshauses. Auf dem großen Zentralfriedhof draußen werden sie zur letzten Ruhe bestattet, und schon steht in großen Städten an ihrem Grabe nicht mehr der Pfarrer, sondern der dazu bestimmte fremde „Friedhofsgeistliche“. Wo bisher noch die Armenpflege und das Schulsystem den Pfarrgrenzen sich anpaßte, hat sich in den letzten Jahrzehnten eine neue Bezirkseinteilung beeilt, auch diese letzten wertvollen Zusammenhänge noch zu zerstören. Der alte Zehnt, an die Pfarrkirche und den Pfarrer entrichtet, ist gefallen. Ihn ersetzte der Kirchensteuerzettel, ausgefertigt auf dem Finanzamte, zur Zahlung vorzulegen bei der Finanzkasse, und die Eingänge gehen an einen Gesamtverband. Das Bewußtsein, der eignen Pfarrkirche damit zu dienen, schwindet, und wieder zerreißt eines der dünnen Fädchen, die den Stadtbewohner noch mit seiner Pfarre verbinden.

Es ist wohl zu verstehen, daß derartig tiefgreifende Wandlungen die Frage nahelegen konnten, ob nicht in der modernen Großstadt die alte Pfarrei überhaupt als überlebt aufzugeben und die Seelsorge auf völlig veränderter Grundlage neu aufzubauen sei.

Man hat die Lage der heutigen Großstadtpfarrei mit der ähnlich bedrängten Stellung der frühchristlichen Gemeinden in den antiken Weltstädten verglichen. Wie damals so sei auch heute wieder die Stadtkirche aller äußeren Stützen beraubt. Nur eins sei ihr geblieben: die Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe. Diese aber müsse sich wie ehemals so auch heute wieder als stark und bindekräftig genug erweisen, um eine Gemeinde und ein Gemeindeleben erstehen zu lassen. Darum sowohl auf protestantischer wie gelegentlich auch auf katholischer Seite die bald zaghafter, bald zuversichtlicher ausgesprochene Folgerung: die Tätigkeit des Seelsorgers hat sich wieder auf das hl. Opfer, die Verkündigung des Gotteswortes, die Sakramentspendung und die Betätigung christlich-brüderlicher Liebe zurückzuziehen; jede darüber hinausgehende Bemühung, mit äußeren Mitteln einen Gemeindeverband herzustellen, ist abwegig und hat einen Pfarrtypus vor Augen, der endgültig der Vergangenheit angehört. Diese Auffassung, das muß einmal mit aller Entschiedenheit ausgesprochen werden, ist ebenso unhaltbar in ihren Voraussetzungen wie bedenklich in ihren Folge-

rungen. Sie übersieht zunächst völlig die fundamentale Umwandlung, die sich innerhalb der frühchristlichen Kirche vollzog, als die kleine, nach außen hin sich abschließende Gemeinde der aus freiem Willensentschluß Bekehrten zur Volksgemeinde wurde, die ihre Tore weit öffnete und mit der Kindertaufe jährlich Generationen aufnahm, um sie erst später auch innerlich für den Glauben und ein christliches Leben zu gewinnen. Die heute dem Protestantismus wieder geläufigen Bezeichnungen „Freikirche“ und „Volkskirche“ deuten diese beiden gänzlich verschiedenen religiösen Gemeinschaftstypen an. Ohne Zweifel wird in der frühchristlichen Gemeinde das religiöse Bewußtsein stark und lebendig genug gewesen sein, um auch die durch eine Großstadt zerstreuten Bekenner zu einer festgefügtten Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe in Christus zusammenzuschließen, obwohl die Umstände immer nur einer sehr bescheidenen Anzahl einen gemeinschaftlichen Gottesdienst ermöglichten³¹. Alsdann aber beginnt die oben angedeutete Umwandlung, beginnt nach einem allgemein gültigen soziologischen Gesetz mit der Erweiterung des äußeren Umfanges der Gemeinde die Verdünnung des Inhaltes und die Senkung der durchschnittlichen sittlichen Höhenlage. Und sofort tritt jetzt als Ersatz für die erschlaffenden inneren Bindungen die kirchliche Gesetzgebung, der Ausbau der Verfassung, die straffere Organisation der Liebestätigkeit ein. So verstanden trifft die Bemerkung von Ernst Tröltsch zu, daß die religiöse Struktur der Gemeinde sich in eine soziale Organisation umsetzte³², und selbst den in der gleichen Richtung liegenden Aufstellungen von Rudolf Sohm ist ein richtiger Sinn unter der für uns selbstverständlichen Voraussetzung abzugewinnen, daß der Stifter der Kirche diese unausbleiblichen inneren Wandlungen bei der Grundlegung ihrer Verfassung schon voraussah. Dieser Prozeß juridischer und sozialer Verfestigung ist durch die ersten vier Jahrhunderte hindurch in allen seinen Stadien zu verfolgen. Im Verlauf dieser Entwicklung ist auch die Pfarrgemeinde mit all ihren sozialen Bindungen und dinglich-organisatorischen Sicherungen entstanden. Ein Rückzug auf das „*Reinreligiöse*“ würde darum tatsächlich, wenn auch ungewollt, den stillschweigenden Verzicht auf die missionarische Aufgabe der Kirche bedeuten. Durchaus zutreffend hat das auf protestantischer Seite Paul Grünberg gegen Emil Sulze geltend gemacht: „Was schon die Sekte nur annähernd erreicht, daß alle Mitglieder mündige, überzeugte, bewußte, tätige Mitglieder sind, das kann schon die ländliche Volksgemeinde, erst recht die großstädtische Massengemeinde, wie die Menschen und Dinge sind, auch nicht annähernd erreichen³³“. Gewiß ist es kein Zufall, daß solche Ideen gerade in unserer Zeit mit ihrem starken Streben nach religiöser Verinnerlichung Raum gewinnen konnten. Tröltsch würde gesagt haben, daß auch hier wieder, wie so oft im Verlaufe der kirchlichen Geschichte, die „soziologische Struktur des

³¹ v. Harnack, a. a. O. II, 79.

³² Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912, 49.

³³ A. a. O. 418.

Evangeliums gegen die kirchliche Verfestigung reagiere“³⁴. Auch soll der Wert solcher Auftriebe für die Auffrischung und Vertiefung des religiösen Lebens und als Gegenwirkung gegen jegliche Mechanisierung nicht bestritten werden. Sie dürfen aber nicht zum Abbruch des für jede Kirche unentbehrlichen sozialen Unterbaus führen.

Die Freunde dieses „Gemeinschaftschristentums“ stark spiritualistischer Färbung wollen die sozialen Bindungen der alten Pfarrgemeinde durch die soziative Kraft des religiösen Bewußtseins ersetzen; dabei lassen sie den äußeren Rahmen der jetzigen Pfarrei bestehen. Einen bemerkenswerten Versuch, auch diesen noch zu sprengen, stellt die vor nicht allzulanger Zeit noch in vielen Städten bestehende „*Personalgemeinde*“ des Protestantismus dar. Hier ist der ehemalige, räumlich abgeschlossene Pfarrbezirk für die Stadtseelsorge gänzlich aufgegeben. Jeder Pfarrer hat das Recht und die Aufgabe, aus der ganzen Stadt eine Gemeinde um sich zu sammeln, deren Mitglieder sich seiner persönlichen Seelsorge unterstellen, seinen Gottesdienst besuchen, in sein Pfarregister sich eintragen lassen und sich ab- und anmelden, wenn sie aus irgendeinem Grunde aus einer solchen Personalgemeinde in eine andere übertreten. Auch die katholische Kirchengeschichte und das katholische Kirchenrecht kennen die Personalpfarrei. Der Seelsorge der Dom- und Stiftskirche waren nicht selten schon im Mittelalter alle in einem Dienstverhältnis zu ihr und ihrem Klerus stehenden Personen unterstellt³⁵. In italienischen Städten sind seit dem Beginn des 15. Jahrhunderts deutsche Bruderschaften und Seelsorgsgemeinden mit eigener Kirche, eigenem Seelsorger und eigenem Friedhof nachzuweisen³⁶. Heute stellt die Militärpfarrei noch eine *parochia personalis* dar. Zu ähnlichen Bildungen scheint in Städten mit gemischtsprachiger Bevölkerung die immer stärker sich geltend machende nationale Besonderung und Absonderung hinzudrängen. Auch die jüngst in Paris gemachten, angeblich erfolgreichen Versuche, die aus den Provinzen Zugewanderten einer eignen Pfarrkirche mit einem heimatlichen Seelsorger und einem Gottesdienst in heimatlicher Gestalt zuzuweisen, bewegen sich in gleicher Richtung³⁷.

Trotzdem hat das neue kirchliche Rechtsbuch (Can. 216 § 4) die endgültige Entscheidung über alle derartigen Abweichungen vom bestehenden Pfarrsystem mit gutem Grunde dem Heiligen Stuhle vorbehalten. Bemerkenswerterweise können gerade die Erfahrungen der protestantischen Stadtseelsorge in keiner Weise dazu ermutigen, auf diesem Wege ohne die triftigsten Gründe einen Schritt weiterzugehen. Achelis und vor allem Sulze haben den Nachweis geführt, daß die Personalpfarrei nicht nur den evangelischen Gemeindebegriff völlig umkehre,

³⁴ Soziallehren 45.

³⁵ Kelleter, a. a. O., 230 f. — Schaefer, a. a. O., 28 ff.

³⁶ F. X. Hecht, Völkische Minderheiten und Seelsorge („Die Getreuen“, Regensburg 1924, H. 1).

³⁷ G. Goyau, L'effort catholique dans la France d'aujourd'hui, Paris 1922, p. 49 ss.

indem sie den Beauftragten der Gemeinde zu ihrem Schöpfer und Träger mache, sondern auch gerade den Anforderungen der Großstadtseelsorge in keiner Weise genüge. Tatsächlich ist in den letzten fünfzig Jahren eine Stadt nach der anderen von der „Kundschaftspfarrei“ mit ihren zahlreichen sachlichen und persönlichen Unzuträglichkeiten zur lokalbegrenzten Parochie alten Stiles zurückgekehrt. 1899 war die Personalgemeinde nur noch in etwa 30 kleineren und mittleren Städten vertreten. In Straßburg, wo sie sich bis kurz vor dem Kriege erhielt, standen zuletzt so viele Tausende außerhalb jedes Pfarrverbandes, daß die Kirchenbehörde auch hier die Aufteilung des Stadtgebietes in räumlich abgegrenzte Pfarrsysteme in die Wege leitete³⁸.

Versuchen wir, aus den geschichtlichen und tatsächlichen Verhältnissen die praktischen *Folgerungen* zu ziehen.

1. Die alte historische Pfarrei, das heißt die räumlich umgrenzte Pfarrgemeinde, ist auch heute noch die allein bewährte und aussichtsreiche Trägerin der Stadtseelsorge. Alles muß geschehen, um diesen Pfarrverband zu kräftigen und ihm neues Leben zuzuführen, alles ferngehalten werden, was seinen Zusammenhang zu schwächen und zu durchbrechen geeignet ist. Insbesondere bietet die Personalpfarrei keinerlei Aussicht auf eine wirksamere seelsorgliche Erfassung großstädtischer Bevölkerungsmassen. Ihrer förmlichen Errichtung sind zwar durch kirchenrechtliche Bestimmungen sehr enge Grenzen gezogen. Aber eine unverkennbare Verwandtschaft mit ihr zeigen manche Neubildungen, die uns die letzten Jahrzehnte gebracht haben. Dahin gehören gewisse religiöse Vereinigungen, teilweise mit eignem Seelsorger, eignem Gottesdienst, eignem Sakramentenempfang, eignen „Hirtenbriefen“, abseits von der Pfarrkirche und vom pfarrlichen Leben, bisweilen sogar vorsichtig den Augen Unberufener entzogen. Eine Statistik dieser *ecclesiolae in ecclesia* würde zu merkwürdigen Ergebnissen führen. Dahin gehören die um die höheren Schulen gruppierten Schulgemeinden mit besonderem Gottesdienst, mit eigner Erstkommunionfeier, mit Kongregationen, die weit über die Schuljahre hinausreichen. Dahin zählt die Einrichtung eines besonderen Gottesdienstes mit Predigt für die Gebildeten und manches andere mehr. Es soll keinen Augenblick verkannt werden, daß viele dieser Einrichtungen und Veranstaltungen sehr beachtlichen Gründen und wohl alle einem rühmlichen Seeleneifer ihre Entstehung verdanken. Aber die Frage bleibt bestehen, ob in manchen Fällen das Gute, das sie stiften, nicht zu teuer erkaufte ist mit der Aushöhlung und Schwächung, ja bisweilen mit einer bedenklichen Proletarisierung der Pfarrgemeinde, die allen alles sein sollte.

2. Umfang und Seelenzahl einer Pfarre, in der wirksame Seelsorge an allen Pfarrangehörigen ausgeübt werden soll, sind begrenzt. Mit der Größe der

³⁸ Grünberg, a. a. O., 240 ff. — Zum Ganzen auch sehr entschieden und überzeugend: Emil Sulze, Die evangelische Gemeinde, Leipzig 1912³, 172 ff.

Pfarrei wächst nicht nur relativ, sondern auch absolut die Zahl der von der Seelsorge nicht mehr Erreichten, und über eine gewisse Grenze hinaus ist dieser Verlust erfahrungsgemäß auch durch entsprechende Vermehrung des Pfarrklerus nicht mehr auszugleichen. Ob diese Grenze früher bei der Umschreibung neuer Stadtpfarreien und der Erbauung neuer Pfarrkirchen immer innegehalten worden ist, mag dahingestellt sein. Emil Sulze hat einmal gesagt, leider sei die Pfarrfrage bisweilen eine „Architekturfrage“, indem allen Reformplänen der Prachtbau hindernd im Wege stehe, den man vor Jahren in gutgemeintem Eifer hingesetzt.

3. Aufteilung der Großpfarreien in kleinere Pfarrgemeinden, dann aber wiederum Zusammenfassung dieser kleinen Pfarren zu gemeinsamer Durchführung wichtiger caritativer und organisatorischer Aufgaben ist darum die wichtigste Voraussetzung erfolgreicher Pastoration. Aber auch nicht mehr als eine Voraussetzung³⁹. Denn wir erkannten: nicht so sehr die Größe als die Geschichts- und Traditionslosigkeit, der Mangel an kulturellen Bindungen und sozialen Verflechtungen, an innerer Homogenität der Glieder, an Heimatgefühl, Bodenständigkeit und Gemeinschaftsbewußtsein läßt die heutige Großstadtpfarrei auseinanderbröckeln. Ihr Leben und Sterben wird davon abhängen, ob es ihr gelingt, in dem lockeren Sandboden einer angeschwemmten Fremdenbevölkerung wieder Wurzel zu fassen und diese wieder zu einer Pfarrgemeinde zusammenzuschließen.

4. Als die gegen die „Welt“ sich abschließende Gemeinde der „sancti“ und „electi“ zur Volksgemeinde, die Bischofsgemeinde zur Pfarrgemeinde wurde, ergab sich die natürliche Notwendigkeit, dieser neuen Gemeinde auch durch soziale Bindungen Körper und Halt zu geben. Diese Notwendigkeit besteht auch heute noch unvermindert; die Pfarre ist eben ihrem Wesen nach nicht ein ausschließlich religiöser, sondern ein religiös-sozialer Verband. So verstanden ist der Ruf nach der Gemeinde des Urchristentums ein irreführender Anachronismus und gleichbedeutend mit dem unmöglichen Ansinnen, daß das Christentum sich abermals auf den pusillus grex der Auserwählten zurückziehe, von der Kirche sich zur Sekte zurückbilde. Gewiß ist auch heute noch das letzte, ideale Ziel die Pfarrgemeinde, die alle Gläubigen zu einer religiösen Gemeinschaft zusammenschließt und sie in der Gemeinde zugleich die Kirche täglich neu erleben läßt. Aber davor steht als unerläßliche Voraussetzung die nähere und dringlichere Aufgabe, in der heutigen Großstadtpfarrei die lose nebeneinanderstehenden oder gar auseinanderstrebenden Glieder zuerst einmal wieder durch soziale Bindungen von Mensch zu Mensch zu verknüpfen, sie mit ihrem Interesse und ihrer Liebe an die neue kirchliche Heimat zu binden, sie durch Gewohnheit, Brauch und Sitte vorsichtig wieder in ihren Bannkreis zu ziehen.

³⁹ Vgl. auch Grünberg, a. a. O., 416 f.

5. Diese Aufgabe mag schwer sein, sie erfordert Geduld und Zeit, aber sie ist nichts weniger als unlösbar. Schon beginnen in mancher Neustadtpfarrei, in der ein Menschenalter hindurch treu gearbeitet worden ist, neue Fäden sich anzuspinnen und zu einem neuen Gewebe sich zu verknüpfen. Um dazu mitzuhelfen, um neue Wurzeln in den langsam sich wieder setzenden und festigenden Boden hinabzusenken, neue Lebenskreise zu schaffen, die, sich erweiternd, schließlich auch den letzten und fernsten erreichen, wurde vor hundert Jahren die mühselige soziale Arbeit in der Seelsorge aufgenommen, die neuerdings leider nicht immer in dieser tieferen Bedeutung gewürdigt wird. Die Caritasarbeit, den Jugendverein, den Standesverein, vor allem das Laienapostolat in seinen mannigfachen Formen⁴⁰ läßt gerade eine historische und soziologische Betrachtung als unentbehrlich für den Aufbau der modernen Großstadtpfarrei erkennen. Man wird einwenden, das sei die alte Pfarre nicht mehr. Ganz richtig, die alte Pfarre mit ihrem soziologischen Unterbau ist mit der alten Stadt dahin. Aber eine neue muß werden. Theodor Litt hat einmal bemerkt, es gehe eine „Rationalisierung der Gemeinschaft“ vor sich, indem ihre Einheit, die zunächst nur als ein unwillkürlich entstandener, gleichsam naturgewachsener Zusammenhang gegeben war, zu einer im Denken erfaßten, im Gefühl gewerteten, im Willen bejahten Lebensverbindung sich erhebe. Hier wiederhole sich im Leben der Gemeinschaft die Entwicklung vom Unbewußten und Triebhaften zu klarer Bewußtheit, die auch in jedem individuellen Seelenleben sich vollziehe⁴¹. Den Auswirkungen dieser Vorgänge wird auch die Seelsorge sich nicht entziehen können. Mit dem ihr eignen Wirklichkeitsgefühl erfaßte sie ihre Bedeutung schon vor Jahrzehnten und nahm die zur Lebensnotwendigkeit für sie gewordene Abstützung des wankenden soziologischen Unterbaus durch neue Gemeinschaftsbildungen entschlossen in die Hand⁴². Sie hat damit den Weg beschritten, auf dem allein die alte Pfarre auch in der neuen Stadt wieder zu Kraft und Leben gelangen kann.

⁴⁰ W. Wiesen, Seelsorge und Seelsorgehilfe, Freiburg, Caritasverlag, 1924. — Max Kaller, Aus einer Großstadtpfarrei. Dasselbst 1923.

⁴¹ Individuum und Gemeinschaft, Leipzig u. Berlin 1919, 116 ff.

⁴² W. Schwer, Der soziale Gedanke in der kath. Seelsorge, Köln 1921.



Die Abwendung vom Evolutionismus in der Religionsgeschichte und in der Völkerkunde.

Brockelmann, C., Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus: Archiv für Religionswissenschaft, Bd. 21, 1922, 99—121. — *Ehrlich, L.*, Origin of Australian beliefs. 1922. 83 Seiten und 2 Karten (Auslieferung durch die Anthropos-Administration in Mödling bei Wien). — *Goldenweiser, A. A.*, Early civilization, an Introduction to Anthropology. New York, A. Knopf, 1922. 428 Seiten mit acht Tafeln und 89 Textzeichnungen. — *Graebner, Fr.*, Methode der Ethnologie. Heidelberg 1911. — Ders., Ethnologie. Leipzig 1923. (Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von P. Hinneberger, 5. Abteilung, S. 435—587.) — Ders., Die Weltanschauungen der Primitiven und der Naturvölker. München 1924. (Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen, Abt. 1, Bd. 1. 173 Seiten.) — *Koppers, W.*, Die ethnologische Wirtschaftsforschung. Eine historisch-kritische Studie. Anthropos, Bd. 10/11, 1915—1916, 611—651, 971—1079. — Ders., Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens im Spiegel der neueren Völkerkunde. M. Gladbach, Volksvereins-Verlag, 1921. 192 Seiten. — Ders., Unter Feuerland-Indianern. Eine Forschungsreise zu den südlichsten Bewohnern der Erde mit M. Gusinde. Stuttgart, Strecker u. Schröder, 1924. 243 Seiten mit 74 Abbildungen auf Tafeln und im Text und 1 Karte. — *Lowie, P. H.*, Primitive Society. London, G. Routledge u. Sons, 1921. 453 Seiten. — *Muntsch, A.*, Evolution and Culture: their relation in the light of modern Ethnology. St. Louis u. London, Herder, 1923. 98 Seiten. — *Nieuwenhuis, A. W.*, De Mensch in der werkelijkheid, zijne kenleer in den heidenschen Godsdienst. 1920. Rektoratsrede Universität Leiden. — *Pettazzoni, R.*, DIO. Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle Religioni, 1. Bd. Rom 1922. — *Pinard de la Boullaye, H.*, L'Etude comparée des religions. Essai critique. 1. Son histoire dans le monde occidental. Paris, Beauchesne 1922. 515 Seiten. — *Preuß, K. Th.*, Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern: Psychologische Forschung, 2. Bd. 1922, 161—208. — *Schmidt, W.*, Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung. München und Kempten, Kösel und Pustet, 1923. 228 Seiten. — Ders., Die geheime Jugendweihe eines australischen Urstammes. Mit einem Abriß der soziologischen und religionsgeschichtlichen Entwicklung der südostaustralischen Stämme. Paderborn, Schöningh, 1923. 73 Seiten. (Dokumente der Religion, Bd. 3.) — Ders., Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien. (Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel, Mödling bei Wien. 1. Jahrgang 1922, S. 1—67.) — Ders., Der Ursprung der Gottesidee: Anthropos, Bd. 16/17, 1921—1922, S. 1006—1051. — Ders., Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen, ebenda S. 978—1005. — Ders., Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie: Anthropos, Bd. 14/15, 1919—1920, 546—563. — Ders., Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historismus in der Amerikanistik: Anthropos, Bd. 16/17, 1921—1922, 487—519. — *Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen.* Regensburg, J. Habel. (Im Erscheinen.) — *Semaine d'Ethnologie religieuse.* Compte-rendu analytique de la 3e Session, tenue à Tilburg, 6.—14. September 1922. Anthropos-Administration in Mödling bei Wien und Enghien (Belgien), 1923. 496 Seiten. — *Andres, Fr.*, Die Opferriten der Griechen: Historisch Tijdschrift, 3. Jahrgang 1924, 1. Heft, 17 Seiten. — Ders., Katholischer Missionare Verdienste um Religionsgeschichte und Völkerkunde: Het Missiewerk, Jahrgang 5, Febr. 1924, 154 ff.

* * *

In der wissenschaftlichen Behandlung der Religion der Naturvölker, ebenso wie in der Völkerkunde — die enge Verbindung beider Wissenschaften liegt in der Natur der Sache begründet — hat sich in den letzten Jahren ein bedeutsamer Wandel vollzogen. Auch in diesen Wissenschaften hatten wie in der Naturwissenschaft evolutionistische Theorien Eingang gefunden; das Schema der religiösen Entwicklung, so glaubte z. B. John Lubbock, könne man folgendermaßen zeichnen: zuerst die Stufe des Atheismus, die durch das Fehlen bestimmter Ideen bezüglich der Gottheit gekennzeichnet wird; dann die des Fetischismus, auf der der Mensch meint, er könne die Gottheit zur Erfüllung seiner Wünsche zwingen, darauf die Stufe der Naturverehrung oder des Totemismus; hierauf die Stufe der Idololatrie oder des Anthropomorphismus, auf der die, nicht als Schöpfer gedachten Götter durch Idole dargestellt werden; schließlich die Stufe des Gottglaubens, wo Gott als Urheber der Natur aufgefaßt und wirklich ein übernatürliches Wesen wird und auch die Moral sich endlich mehr und mehr mit der Religion vereinigt (vgl. Pinard, S. 356 f.).

Die These der religionslosen Völker war zwar von Tylor zurückgewiesen worden, aber auch er führte die Angaben über den Glauben an die sogenannten Hochgötter, den man bei einigen primitiven Stämmen festgestellt hatte, auf den Einfluß von Missionaren zurück und ließ den Glauben an einen Gott aus dem Polytheismus entstehen, der durch Umformung der nach Tylor ursprünglichsten Form religiösen Glaubens, des Geisterglaubens, zu erklären sei.

Tylors Anschauungen blieben lange in Geltung bei europäischen und amerikanischen Religionshistorikern, Ethnologen und Psychologen, und wenn bei den einzelnen auch gewisse Schattierungen der Theorie sich zeigten, zwei Grundprinzipien schienen die Forschung zu beherrschen: das der Evolution von niedrigeren Stufen zu höheren und das von der Gleichförmigkeit nicht nur der Gesetze, welche diese Entwicklung beherrschen, sondern auch der Menschheit, insbesondere der kulturarmen Völker, die man schlechthin als einheitliche Masse zusammenfaßte und ohne Differenzierung primitiv nannte und wertete. So setzte man an den Anfang der religiösen und der sittlichen Entwicklung die Stufe, auf der Religion und Sittlichkeit fehlten, einen fast tierhaften Zustand, und man erblickte in dem größeren Grad von Wildheit des Denkens und der Sitte das Zeichen höheren Alters.

Nicht anders war die Auffassung auf dem soziologischen Gebiete, für das man (Morgan, Spencer) folgendes Entwicklungsschema als gültig ausgab: Promiscuität — Gruppenehe — Matriarchat — Polygamie und endlich als letztes Glied einer langen Entwicklung die monogame Einzelfamilie.

Gegen dieses soziologische Schema war man mißtrauisch geworden, als man es nicht überall bei den Naturvölkern bestätigt fand. Daß der Animismus Tylors mit seinem Schema der religiösen Entwicklung nicht zur Erklärung der wirklichen Sachlage ausreichen konnte, ob auch an die Stelle des Animismus der Manismus, der Magismus oder der Prämagismus trat, wurde schließlich nach und nach erkannt, und es war ein bedeutsames Ereignis, als 1898 Andrew Lang, zuerst selbst ein begeisterter Anhänger der Tylorschen Theorien, in seinem Buche *The making of religion* gegen diesen (mehr oder minder modifizierten) Evolutionismus auftrat und vor allem auf die Tatsache energisch hinwies, daß bei einer Anzahl von wirklich primitiven Stämmen der Glaube an einen höchsten Gott sich vorfand.

Es sollte aber noch eine Weile dauern, bis der Evolutionismus erschüttert wurde, bis die Einsicht durchbrach, daß die sogenannten primitiven Völker gar nicht die einheitliche Masse waren und die angebliche Einheitlichkeit der menschlichen Kulturentwicklung nicht vorhanden war. Lang begann mit dieser Kritik, rückte die Tatsache des wirklich vorhandenen Glaubens an ein höchstes Wesen, das dem monotheistischen Gotte sehr ähnlich war (bei den Andamanesen in Südasien, bei den polynesischen Fidji, bei den mittelafrikanischen Yaos, bei nordamerikanischen Indianern), ins Licht und wies darauf hin, daß diese Tatsachen mit der Evolutionstheorie im Widerspruch standen, und daß die alte Degenerationshypothese mit

gewisser Änderung den Tatsachen besser gerecht wurde. Langs Ideen wurden von P. W. Schmidt, S. V. D., aufgenommen, dargelegt, verbessert.

Inzwischen war in der Völkerkunde eine neue Richtung aufgekommen, die sich sowohl gegen die einseitig historische als auch gegen die anthropologisch-evolutionistische Richtung in der Ethnologie wandte. Man hatte bei den primitiven Völkern verschiedene Kulturstufen festgestellt, man war für einzelne Kulturelemente auf Fälle von Entlehnung aufmerksam geworden. Bastians „Elementargedanken“ genügten nicht, um durch ihre unveränderliche Gleichförmigkeit die Kulturähnlichkeiten zu erklären. Auf den Arbeiten von Ratzel und Frobenius weiterbauend, wurde von Graebner und Ankermann die sogenannte kultur-historische Methode entwickelt, deren erste systematische Darstellung von Graebner in seiner Methode der Ethnologie (Heidelberg 1911) gegeben wurde. Zu ihr bekannten sich W. Foy und P. Schmidt, der seit 1908 manche Beiträge zu ihrer Vervollkommenung geliefert hat.

Auf die Einzelheiten dieser Methode kann hier nicht eingegangen werden. Jedenfalls glaubt sie objektive Kriterien zur Bestimmung des relativen historisch-ethnologischen Alters nicht nur der einzelnen ganzen Kulturkreise, damit also des relativen Alters der verschiedenen Kulturschichten unter den Primitiven, sondern auch die Phänomene, die für die Kulturkreise charakteristisch sind, gefunden zu haben. Wie in den Theorien Langs eine bedeutsame Anregung so sah P. Schmidt in dieser Methode ein wertvolles Hilfsmittel, um zu objektiven sachlichen Untersuchungen auf dem Gebiete der Erforschung der primitiven Religionen und der Völkerkunde zu gelangen. Vor allem wollte er die katholischen Kreise und insbesondere die Missionare zu diesen Studien anregen und ihnen eine entsprechende Schulung geben, damit sie wissenschaftlich brauchbare Beobachtungen und Forschungen anstellen sollten. Zu diesem Zwecke gründete er nicht nur 1906 die Zeitschrift *Anthropos*, es gelang ihm auch, 1912 und 1913 in der sogenannten *Semaine d'Ethnologie religieuse* in Löwen mit größtem Erfolge internationale Studienkurse abzuhalten, auf denen Missionare und andere Interessenten durch ihn, seine Mitarbeiter und andere Fachgelehrte in den Problemstand der vergleichenden Religionswissenschaft und der neueren Völkerkunde eingeführt werden sollten. Für das Jahr 1915 war Bonn als Ort der dritten Tagung dieses Kongresses ausersehen. Aber erst im September (vom 6.—14.) 1922 war es möglich, die dritte Tagung abzuhalten, und zwar in der holländischen Stadt Tilburg, die durch ihre großartige Gastfreundschaft das Zustandekommen ermöglicht hat. Der Bericht über die Verhandlungen, sorgfältig herausgegeben von dem zweiten Generalsekretär des permanenten Ausschusses dieser Kongresse, *P. Pinard de la Boullaye, S. J.*, liegt nunmehr vor. Die große Zahl der Teilnehmer ist Zeugnis sowohl für das Anwachsen des Interesses an den religionsgeschichtlich-ethnologischen Fragen unter den Katholiken als auch für die Bedeutsamkeit dieser Tagungen. Die Verhandlungen trugen das bereits üblich gewordene Gepräge; zunächst Vorträge zur Einführung in die Problemlage, in Methode und Hilfswissenschaften der Religionswissenschaft und der Ethnologie, dann eine Serie von Vorträgen über spezielle Gegenstände: 1912 über den Totemismus und über die afrikanischen Religionen, 1913 über Astralmythologie und über den Islam, 1922 über das Opfer und über die Mysterienkulte. Diese Tagungen sind, wie aus dem oben angegebenen Zwecke bereits hervorgeht, nicht nur Forscherzusammenkünfte, sondern auch Schulungskurse, und so erklärt es sich, daß auch Vorträge aufgenommen werden, die nicht neue Ergebnisse, sondern Zusammenfassungen des Standes der Fragen und zu ihrer Behandlung Missionaren und anderen Interessierten Anregung und Anleitung geben. In Tilburg wurde die Neuerung eingeführt, daß den katholischen Fachgelehrten, die dort ihre Vorträge hielten, in mehreren Sondersitzungen Gelegenheit geboten wurde, mit einander in Föhlung zu treten und eine gewisse Arbeitsteilung zu besprechen. Im allgemeinen, das darf man getrost sagen, ist, wie auch der Bericht zeigt, die Tilburger Tagung den angegebenen Zwecken bestens gerecht geworden. Wenn auch nicht gerade alle Vorträge auf der gleichen wissenschaftlichen Höhe standen, so war die Tagung ein bedeutender Schritt

vorwärts, und der Verhandlungsbericht verdient ernste Beachtung, weil in ihm der große Umschwung deutlich gekennzeichnet ist.

In dem Einleitungsvortrage der Tilburger Tagung (Bericht S. 31—47) gibt *P. Schmidt* einen lehrreichen und fesselnden Überblick über den aktuellen Stand der religionsgeschichtlichen und ethnologischen Forschung. Mit Befriedigung konnte er feststellen, daß seit der Löwener Tagung von 1913 das evolutionistische Schema in bezug auf die Entwicklung von Familie und Gesellschaft nach den Theorien der Spencer, Morgan, Mac Lennan, wie es oben skizziert wurde, erschüttert ist. Es ist eine erfreuliche Tatsache, wie in diesem Punkte im wesentlichen Übereinstimmung zwischen den führenden europäischen und amerikanischen Forschern herrscht. *P. Schmidt* hat in seinem zweiten Vortrage: „Die sozialen Formen der einzelnen Kulturkreise“ die wichtigsten Äußerungen über den Zusammenbruch des soziologischen Evolutionismus zusammengestellt (Bericht S. 48—67). Wundt hatte bereits in seiner Völkerpsychologie (VII, 1917, 169 ff., 203 f.) die Wichtigkeit der von *P. Schmidt* zur Geltung gebrachten Tatsache, nämlich des Vorhandenseins der monogamistischen Ehe bei verschiedenen Pygmäen anerkannt, und der so vorsichtige, fast übervorsichtige amerikanische Ethnologe *R. H. Lowie* hat in seinem reich dokumentierten Werke *Primitive Society* nicht nur erklärt: „Sexueller Kommunismus als ein Zustand, der die Stelle der Individualfamilie einnimmt, findet sich nirgends in der Gegenwart; und die Beweise für ein früheres Vorkommen von ihm müssen als ungenügend angesehen werden“ (S. 58 f.); er hat ferner auch die bilaterale Familie (d. h. die Familie, die aus Mann, Frau und Kindern besteht) als „eine durchaus universale Einheit der menschlichen Gesellschaft“ bezeichnet (S. 75). Nicht genug kann auf *Lowies* inhaltreiches, nüchternes Buch, das leider das religiöse und geistige Gebiet nicht mit einbezieht, hingewiesen werden, wenn man auch bedauern muß, daß es über reine Tatsachenregistrierung nicht hinausgeht.

In gleichem Sinne äußert sich in dieser Frage auch *Alex. A. Goldenweiser*, *Early Civilisation*, S. 24 f., der in einer auch für den Anfänger geeigneten Weise in ethnologische Fragen einschließlich der religiösen Verhältnisse bei Primitiven einführt. Wie stark der Umschwung gegenüber dem evolutionistischen Schema in bezug auf Familie und Gesellschaft in der Ethnologie eingesetzt hat, das zeigt in einer trefflich angeordneten Übersicht *Alb. Muntz* in seiner Schrift *Evolution and Culture*, die gut mit den Problemen und den Forschungen, insbesondere den amerikanischen, bekannt macht. Der gleichen Orientierung darüber, wie auch die amerikanische Ethnologie, wenn sie auch im einzelnen an Graebners und *P. Schmidts* Methode Kritik übt, immer mehr Wert auf Feststellung der historischen Zusammenhänge legt, dienen die Anthroposaufsätze von *P. Schmidt*: „Die kulturhistorische Methode und die nordamerikanische Ethnologie“ und „Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik“.

Für weitere Kreise hat in klarer, gemeinverständlicher Form *P. Dr. Wilh. Koppers* dargestellt, wie die neuere Völkerkunde im Gegensatz zum Evolutionismus die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens sieht, und zwar nicht nur die Anfänge der Familie und Gesellschaft, der Wirtschaft und des Eigentums, sondern auch die Anfänge von Religion und Sittlichkeit. Vorausgeschickt hat *P. Koppers* eine Darstellung der sogenannten kulturhistorischen Methode, auf Grund deren die Ergebnisse gewonnen und dem soziologischen Evolutionismus der Boden entzogen wurde. Diese Methode selbst hat mit größter Klarheit, Objektivität und Genauigkeit *P. Pinard* behandelt sowohl in seinem Buch *Etude comparée des religions* I 395 ff., als in seinem darüber handelnden Tilburger Vortrag (Bericht S. 67 bis 81). *R. Koppers* hatte in einer ausgedehnten Studie im *Anthropos* die Methode auf das Gebiet der Wirtschaftsformen angewandt und darin gleichsam den Unterbau für seine obengenannte Schrift „Die Anfänge des menschlichen Gemeinschaftslebens“ als auch für seinen Tilburger Vortrag: „Wirtschafts- und ergologische Formen und die ethnologischen Kulturkreise“

(Bericht S. 81—98) gelegt. Auch diese Untersuchungen über ergologische und Wirtschaftsformen müssen hier erwähnt werden, weil gerade auf solche materielle Gegenstände die neuere Ethnologie Wert legt, um an ihnen möglichst objektive Kennzeichen, geradezu Leitfossilien des relativen Alters der verschiedenen Kulturschichten zu haben.

An dieser Stelle ist vielleicht der Platz, auf zwei Gesamtdarstellungen hinzuweisen, die das Bild zeigen, das die neuere Völkerkunde von den verschiedenen Kulturen und Kulturstufen entwirft: *Graebners Ethnologie* (in dem Sammelwerk: Kultur der Gegenwart, Sammelband Anthropologie, S. 435—587), eine stark konzentrierte, anregende Studie, und *Schmidt-Koppers, Völker und Kulturen*, der im Erscheinen begriffene dritte Band des großen Werkes: *Der Mensch der Vorzeit*, auf den nach Vollendung zurückzukommen sein wird.

„Die Weltanschauungen der primitiven und der Naturvölker“ hat *Graebner* in einem fesselnden, nach den Kulturgruppen geordneten Überblick dargestellt, in dem hier noch besonders hingewiesen sei auf die Kapitel IV: Weltanschauungen und Sprachen, und VI: Die Weltanschauung älterer Hochkultur.

Während auf dem soziologischen Gebiet die Abkehr von dem psychologischen Evolutionismus und eine Hinwendung zu streng historischer Behandlung sich deutlich kennzeichnet und die Ergebnisse dieser Umkehr greifbar sind, hat dieser Umschwung auf dem Gebiete der Erforschung der Religion der primitiven Völker nicht ebensobald und nicht so durchgreifend eingesetzt.

Zwar wurde, wie bereits oben angedeutet wurde, das Schema der Entwicklung auf dem religiösen Gebiete, wie Tylor es aufgestellt hatte, nach und nach in gewissem Maße verändert. Die verschiedenen Erklärungsversuche, die Tylors System ergänzt oder abgelöst haben, die magische, die totemistische, die prä-animistische oder Mana-Theorie usw. sollen hier nicht näher behandelt werden; einen kritischen Überblick darüber bieten *Pinard* und *L. Ehrlich* in seiner Schrift *Origin of Australian beliefs*, eine ausgedehnte kritische Erörterung *Schmidt* in seinem Werk „Der Ursprung der Gottesidee“, 1912. Aber die sämtlichen Theorien zeigten sich als nicht ausreichend, um alle Tatsachen zu erklären, und dazu von Voraussetzungen bestimmt, die durch die Tatsachen nicht zu rechtfertigen waren. Gegenüber diesem Vielerlei von Theorien mußte sich auch hier die Notwendigkeit einer Methode aufdrängen, die in wissenschaftlich objektiver Weise es unternehmen würde, die von der Völkerkunde dargebotenen religiösen Phänomene in guter Ordnung darzubieten. Diese Forderung hatte der französische Religionshistoriker *Foucart* in seinem Buche *Histoire des religions et méthode comparative* (Paris 1912, S. CVII) erhoben, ohne zu wissen, daß eine solche Methode, die kulturhistorische, schon bestand, und daß ihre Vertreter den Versuch gemacht hatten, auch auf dem Gebiete der religiösen Erscheinungen unter den Naturvölkern das relative Alter, und zwar gemäß dem Zusammenhang der religiösen Anschauungen mit dem ganzen übrigen Kulturbestand zu bestimmen.

Daß einzelne Wissenschaften, die Philologie wie die Geschichte, an die Erklärung der religiösen Verhältnisse herangetreten waren, und zwar in erster Linie an die Behandlung der Religionen in geschichtlicher Zeit und deren vorgeschichtliche Vorstufen, das ist bekannt. Eine Darstellung aller dieser früheren Versuche läßt besonders scharf die Eigenart der neuen Theorien zur Erklärung der Religion, insbesondere der kulturhistorischen Methode, hervortreten, und es war eine solche zusammenfassende Darstellung mehrfach gefordert, aber auch zugleich die große Schwierigkeit des Unternehmens betont worden. Um so mehr kann man sich freuen, daß nunmehr in dem ersten Bande des Buches von *P. Pinard de la Boullaye*, *L'étude comparée des religions: I. Son histoire dans le monde occidental*, diese Aufgabe in glücklicher Weise gelöst ist. Es ist ein großangelegtes Werk, das dem Entstehen und Wachstum und der Ausgestaltung der Religionswissenschaft vom Altertum an bis auf unsere Tage nachgeht. Den Gang seiner Untersuchung hat *P. Pinard* in folgende Kapitel geordnet: I. Das Altertum. II. Vom Auftreten des Christentums bis zum Mittelalter. III. Das Mittelalter. IV. Renaissance und Reformation. V. Das Aufkommen des Rationalismus.

VI. Das Aufkommen des Agnostizismus. VII. Der Positivismus. VIII/IX. Die Schulen vom 19. Jahrhundert bis auf unsere Tage: die philologische, die anthropologische, die panbabylonistische, die historische, die kulturhistorische, psychologische und soziologische Betrachtung der Religion. X. Die Zeitströmungen und der Gang der Jahrhunderte. Auf Einzelheiten des inhaltreichen Werkes einzugehen, fehlt der Raum. Es bedeutet für die vergleichende Religionswissenschaft eine gediegene, orientierende Zusammenfassung und ist jedem, der in diesen Fragen arbeitet, nützlichstes Hilfsmittel. *Pinard* weiß wohl, daß die vergleichende Religionswissenschaft im engeren Sinne erst im 19. Jahrhundert entstanden ist; aber wenn man Wissenschaft und Religion im weiteren Sinne nimmt und auch ein einfaches Vergleichen der Religionen und der Kulte einbezieht, so reichen derartige wissenschaftliche Betätigungen in die Zeit der ältesten Philosophie und Geschichtsschreibung zurück. Wie diese Fragen bei den antiken Schriftstellern und Philosophen, von den Kirchenvätern gegenüber den heidnischen Staatskulten und Mysterienreligionen, wie sie im Mittelalter gegenüber Judentum und Islam, wie sie dann in den Epochen der Renaissance, des Rationalismus und des Positivismus, wie sie im 19. und 20. Jahrhundert unter dem Einfluß der einzelnen philosophischen Systeme, der verschiedenen Hilfswissenschaften und Methoden behandelt worden sind, das hat der Verfasser mit umfassender, nichts Wesentliches übersehender Erudition gesammelt und in einer klaren Form geschickt darzustellen gewußt, so daß sich die einzelnen Phasen und Richtungen in konkreter Deutlichkeit abheben, daß die markanten Forscher mit ihren besonderen Theorien und Leistungen plastisch herausgearbeitet sind, und daß auch die Irrwege, auf die die Religionswissenschaft in der Religionserklärung und -vergleichung geraten ist, klar gezeichnet werden. So hat sich der Verfasser die sichere Bahn zu dem demnächst erscheinenden zweiten systematischen Teile freigemacht: „Die Methoden der Religionswissenschaft“, von denen er bereits Proben in seinen Tübingen Vorträgen über die kulturhistorische, die psychologische und die philologische Methode (Bericht S. 67—81, 98—111, 182—196) gegeben hat. Was das Werk *P. Pinards*, der mit einem Riesenfleiß die Versuche seiner Vorgänger auf diesem Gebiete benützt und weit überholt hat, so wertvoll macht, und wodurch es über eine Nomenklatur und eine trockene Aufzählung hinausragt, das ist die ruhige, vornehme, unbeirrbar Kritik eines scharfen, überlegenen Kopfes und ferner die abgerundete Ordnung und Gliederung des schier überreichen Stoffes zu einem wirklich lesenswerten Buche. Hervorgehoben seien im Hinblick auf den Inhalt dieses Referates die Seiten über die philosophische, historische, anthropologische, kulturhistorische und psychologische Methode, sowie der Abschnitt über das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums und des Synkretismus, für dessen Behandlung vielleicht noch hinzuweisen wäre auf die klaren methodischen Leitsätze, die *F. J. Dölger* in der Theologischen Revue, XV, 1916, 436 ff., formuliert hat und deren Befolgung manchen Irrtum in dieser Frage verhindern würde.

Wie stark das evolutionistische Schema, das nur eine Entwicklung vom Niederen zum Höheren zuläßt, sich eingebürgert hatte, zeigt sich darin, daß Tylor den Glauben primitiver Völker an ein höchstes Wesen, der von Missionaren berichtet wurde, als eine Entlehnung aus der Missionspredigt hinstellte, daß andere die betreffenden Berichte als unwahr bezeichneten, daß Langs Anerkennung dieses höchsten Wesens als des Hervorbringers der Welt und der Menschen und ihres Richters nur langsam und schwer Boden gewann, Langs Theorie, von der *Söderblom* (Das Werden des Gottesglaubens, Leipzig 1916, S. 377) erklärt hat, sie habe ihm seit ihrer ersten Formulierung im Jahre 1887 keine Ruhe gelassen, bis er sich selbst ein Urteil darüber gebildet habe. *Söderblom* gesteht aber, daß die Missionare recht und doch wieder nicht ganz recht behalten haben, wenn sie in diesem höchsten Wesen der Naturvölker den monotheistischen Gott des Christentums erblicken wollten.

Hatte schon damals *P. Schmidt* sich für Langs Theorie, allerdings mit Vorbehalten und begründeter Kritik, eingesetzt und hatte er 1912 in seiner großen Arbeit „Der Ursprung der Gottesidee“ die Nachrichten über diese höchsten Wesen gesammelt, kritisch untersucht und

gefunden, daß diese „Hochgötter“ gerade bei jenen Völkern sich finden, die nach der kulturhistorischen Methode der neueren Ethnologie als die relativ ältesten festgestellt sind (die Pygmäen und die pygmoïden Völker)¹, so konnte er in den Arbeiten der letzten Jahre und auch in seinem Einleitungsvortrage auf der Tilburger Tagung darauf hinweisen, daß doch nach und nach eine ganze Anzahl hervorragender Forscher die Tatsache des Glaubens an ein höchstes Wesen anerkennen, wenngleich auch manche dieser Forscher in diesen höchsten Wesen nichts vom monotheistischen Gott des Christentums und nichts von einem Urmonotheismus finden wollen. Auf die verschiedene Stellung der einzelnen Forscher zur Erklärung des Glaubens an ein höchstes Wesen kritisch einzugehen, ist durch den Zweck und den Raum dieses Referates hier nicht möglich. Es wäre dazu erforderlich, die ethnologische Stellung der betreffenden Völker darzulegen. Nicht nur die deutschen Forscher *Ehrenreich* (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen, Leipzig 1910), *Leopold von Schröder* (Arische Religion I, Leipzig 1914, 81 ff., 441 ff.), *Österreich* (Einführung in die Religionspsychologie, Berlin 1917, S. 104 ff.), *K. Th. Preuß* (Die höchste Gottheit bei den kulturarmen Völkern in: Psychologische Forschung, II. Band, Berlin 1922, S. 161—208), *Fr. Graebner* (Die Weltanschauung der primitiven und der Naturvölker, München 1924, S. 25 f., 31 f.), *C. Brockelmann* (Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus, in: Archiv für Religionswissenschaft XXI, 1922, S. 99—121), sondern auch eine stattliche Anzahl ausländischer Forscher: der Italiener *Pettazzoni* (dessen Buch über Ursprung und Entwicklung des Monotheismus mir nicht zugänglich und nur durch Schmidts Rezension in dem gleich zu nennenden Anthroposartikel bekannt geworden ist), die Amerikaner *Goldenweiser*, *Kroeber*, *Leuba*, *Schleiter*, *Swanton* und der Leidener Ethnologe *Nieuwenhuis* haben diesen Gottglauben der echt primitiven Völker (an die P. Schmidt die vaterrechtlichen Hirten-Nomaden unmittelbar heranrückt) anerkannt. P. Schmidt hat ihre Äußerungen in längeren Auszügen mitgeteilt, ihre in der Deutung zuweilen abweichenden Darlegungen eingehend kritisch beleuchtet in dem bedeutsamen Anthroposartikel „Der Ursprung der Gottesidee. Eine weiterführende Übersicht“, der eine Abschlagszahlung auf den seit 1912 versprochenen zweiten Band des oben genannten gleichnamigen Werkes darstellt. Der erste Band, der bereits seit längerer Zeit vergriffen ist, soll demnächst in zweiter Auflage erscheinen, und der nächste der folgenden Bände wird die Religionen der Urkultur behandeln. P. Schmidt hat selbst noch einen Beitrag zu dem Problem geliefert in seiner Untersuchung der Religion und Mythologie der Altstämme Nordamerikas (Festschrift Eduard Seler, Stuttgart 1922, S. 471—502, besonders S. 478 ff.); bei dem nördlichsten Teil der zentralkalifornischen Stämme ist die Gestalt des Schöpfers und die Idee der Schöpfung mit aller Klarheit durchgeführt.

Die wichtigsten Texte über den Glauben der Primitivvölker an das höchste Wesen hat P. Schmidt dankenswerterweise in bequemer Form einem größeren Leserkreis zugänglich gemacht, nämlich in seiner Auseinandersetzung² mit Rudolf Ottos Schrift „Das Heilige: Menschheitswege zum Gotterkennen, rationale, irrationale, superrationale“. In dem I. Teile: Die Geschichte des Gotterkennens in der natürlichen Religion (S. 13—82) hebt er das rationale Element in dem primitiven Gotterkennen neben den Gefühlsmomenten hervor und schließt mit den Worten: „Das Gottesbild [dieser Primitiven] blieb in seiner Grundlage und seinem Kern nach rational, als es groß und stark, kindlich und genial genug war, das ganze Weltbild dabei im Auge zu behalten, von diesem Ganzen auszugehen. Es wurde aber immer irrationaler, je mehr es auf einzelne Teile der Natur sich einschränkte, sich spezialisierte auf den Menschen (Ahnenkult), sei es auf die Gestirne (Astralkult), sei es auf Bäume und Gewächse, Steine, Flüsse, Berge, auffallende Objekte, sei es auf Tiere (Tierkult, Totemismus u. ä.).“

¹ Siehe dazu Schmidts Buch Die Stellung der Pygmäen-Völker, Stuttgart 1910, und sein Anthroposartikel (XVI—XVII 1921/22, S. 978 ff.: Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen.

² Vgl. meine Besprechung der „Menschheitswege“ von Schmidt in der „Bücherwelt“ 1924, S. 16 f.

In Tilburg wurde beschlossen, daß gerade zu solchen primitiven Völkern, deren baldiges Aussterben zu befürchten ist, und die für die ethnologischen Probleme so wichtig sind, Forschungsexpeditionen entsandt werden sollen, so z. B. zu den Kubus. Einen großen Reiz der Tilburger Tagung boten die Berichte des Schmidt-Schülers *W. Koppers*, der gerade rechtzeitig zur Tagung von einer Forschungsreise, die er mit seinem Kollegen *M. Gusinde* zu den Yagan auf Feuerland, den südlichsten Bewohnern der Erde, unternommen hatte, zurückkehrte. Einen vorläufigen Bericht über diese Reise und ihre Ergebnisse legt *P. Koppers* vor unter dem Titel: „*Unter Feuerland-Indianern*.“ Hier seien vor allem aus dem Berichte hervorgehoben: Das Fest der Jugendweihe (Tschiechaus genannt) und das Kinafest, ein Geisterfest, und dann die Mitteilungen über die Religion der Yagan, die Verehrung des höchsten Wesens, das sie *Watauinewa* = der Uralte, der Ewige oder auch *Hitapuan* = mein Vater, oder auch „der Uralte im Himmel droben“ nennen. Wenn der große in Aussicht gestellte Gesamtbericht über diese Forschungsreise vorliegen wird (*Gusinde* war schon früher und auch 1923 wieder dort gewesen), und wenn dann der Nachweis im einzelnen vorliegt, wie dieser Glaube an *Watauinewa* mit den allerältesten und alleroriginalsten Anschauungen dieses Stammes verknüpft ist, dann wird kein Zweifel an der Echtheit und Ursprünglichkeit dieses Glaubens der Yagan mehr möglich sein, und dann wird die ungeheure Bedeutung dieser Forschungsergebnisse, die mit zu den bedeutendsten ethnologischen Entdeckungen gehören, in hellstem Licht erstrahlen. Der Glaube an dieses höchste Wesen sitzt bei diesen Feuerländern, einem echten Urvolke, tief im Herzen; sie sprechen nicht gerne darüber aus Ehrfurcht; sie bitten ihn um Schutz auf stürmischer Bootfahrt; sie danken ihm für gewährten Schutz und erwiesene Wohltaten. Sie mahnen die Jugend zur Befolgung der Stammesgebote, zur Übung des Altruismus, mit der Warnung, den Ungehorsamen werde *Watauinewa* mit frühem Tode bestrafen. Sie sehen in ihm den tatsächlichen Besitzer und Oberherrn der Natur und des Lebens, den Menschen mit einbegriffen. Auf diesen Gottesglauben geht die relativ hohe Moral zurück. Daß er nicht auf Entlehnung beruht, folgt daraus, daß die Äußerungen dieses Glaubens, die Gebete, die an den „Ewigen im Himmel droben“ gerichtet werden, keine entlehnten Worte, sondern vielmehr alte, ja veraltete Wendungen aufweisen. Und das sind dieselben Yagan, die Darwin als Menschenfresser und als absolut religionslos hingestellt hatte! Auf weitere Einzelheiten, die das Buch von *P. Koppers* in reicher Fülle und interessanter Form bietet, muß hier verzichtet werden. Bei den Mitteilungen über Trauerfeiern, Kinafest, Medizinmänner-Schule, die nicht aus einem eigenen Bedürfnis, sondern den Forschern zuliebe veranstaltet wurden, wird man die Veranlassung der Veranstaltung kritisch in Betracht ziehen müssen.

Um nun noch das Bild der Verhandlungen auf der Tilburger Tagung zu vervollständigen, sei summarisch hingewiesen auf die Heranziehung der Hilfswissenschaften, der vergleichenden Sprachwissenschaft: in den Vorträgen von *A. Carnoy* über Kultur und Religion der Indo-Europäer, Bericht S. 112—125, *A. Drexel*: Afrika, Vorderasien und die früheste Vorgeschichte, S. 169—182, der Soziologie (*A. Bros*), der Urgeschichte, *O. Menghin* über prähistorische Archäologie und kulturhistorische Methode, S. 203—218, *J. Bouyssonie* über prähistorische Ausgrabungen und ihre Technik, S. 218—228, der Psychologie (*W. Wunderle* über die Psychologie des Opfers, S. 244—258, *Gemelli* über die des Gebets, S. 197—203, über ihre Methode *P. Pinard*, S. 182—197).

Zu den beiden Sondergegenständen, die auf der Tilburger Tagung behandelt wurden, nämlich zuerst Das Opfer und dann Stammesweihe und geheime Gesellschaften bei den Primitiven, Mysterienkulte der Völker der Antike, gab jedesmal *P. Schmidt* einleitende Vorträge, in denen er den Wert der kulturhistorischen Methode für solche Untersuchungen und den Unterschied in der Ausgestaltung des Opfers wie der Mysterien bzw. der Jugendweihe je nach den verschiedenen Kulturkreisen aufzeigte. Auf der Stufe der Pygmäen, der ältesten Kultur, gibt es bereits Opfer, aber keinen Totenkult, keinen Totemismus,

auch hat die Magie keine überragende Bedeutung; also kann man aus diesen Erscheinungen nicht einfachhin das Opfer ableiten. Wohl gibt es auf dieser ältesten Kulturstufe durchweg das Primalopfer, und es erweist sich als eine Huldigung an das höchste Wesen. Schon diese Feststellungen bezeugen die Bedeutsamkeit der Untersuchungen P. Schmidts, die er nicht nur in dem Vortrage (Bericht S. 229—244), sondern auch in einem längeren Beitrag zu dem Jahrbuch des Missionshauses St. Gabriel (Mödling bei Wien), 1. Jahrgang, S. 6—68, unter dem Titel: „Ethnologische Bemerkungen zu theologischen Opfertheorien“ veröffentlicht hat, und die einen guten Einblick in die Methode und Kultuskreislehre als auch in die religionsgeschichtliche Wichtigkeit dieser Untersuchungen gewähren. Es boten Einzeluntersuchungen über das Opfer in Afrika: P. Schebesta, ein Schüler Schmidts, S. 258—271, in Indien: A. Carnoy, S. 272—287, bei den Sumero-Akkadern: J. Hehn, S. 287—301, bei den Arabern: G. Klameth, S. 301—315, über die Opferarten der Griechen: Fr. Andres (Historisch Tijdschrift III, 1. Heft), wo versucht ist, die ältesten Opferarten der Griechen festzustellen.

Es referierten nach dem einleitenden Vortrage von P. Schmidt, der eine gut einführende Sonderstudie über die geheime Jugendweihe des Stammes der Kurnai herausgegeben hat, über Stammesweihe und geheime Gesellschaften: in Afrika: E. de Jonghe, S. 340—355, in Australien: L. Ehrlich, S. 356—371, dessen ausführlichere Arbeit über „Australian beliefs“ mit besonderer Berücksichtigung der Initiationsfeier bereits erwähnt wurde, auf Neupommern: P. Winthuis (Ingiet-Mysterien), S. 372—384, auf Neu-Guinea (Geheime Gesellschaften der Marind): P. Viegen, S. 384—399; über die Mysterien in Mittelamerika: P. Kreichgauer, S. 399—414, des Osiris: H. Junker, S. 414—426, des Mithras: van Crombrughe, S. 427—441, von Eleusis: de Caluwe, S. 441—455, während im Schlußvortrag P. de Grandmaison zusammenfassend über das Problem: Heidnische Mysterien und christliches Mysterium referierte. Wertvoll war bei dieser Vereinigung von Vorträgen über die Mysterien der primitiven und der antiken Völker, daß die Ähnlichkeit der ursprünglichen Motive bei beiden ganz deutlich sich zeigte, und daß dadurch der Mysterienforschung neue Anregung gegeben wurde. An das große Verdienst, das die Missionare schon früher um Religionsgeschichte und Völkerkunde sich erworben haben und auf das auf Grund neuerer Publikationen von mir in der Zeitschrift Het Missiewerk (1924, 154 ff.) hingewiesen wurde, wurde man aufs neue lebhaft in den Beiträgen eigener Erlebnisse der PP. Koppers, Viegen und Winthuis erinnert.

Den objektiven Berichten der Missionare, die sie als Frucht ihres langen Aufenthaltes, ihrer Kenntnis der Sprache und ihrer Vertrauensstellung bei den Eingeborenen liefern konnten, verdankt die Ethnologie und die Religionsgeschichte nicht nur die Korrektur falscher Anschauungen, insbesondere der evolutionistischen Theorie, sondern auch die Weiterführung unserer Kenntnisse; verdankt die Zeitschrift Anthropos einen guten Teil ihres wertvollsten Inhaltes und die Löwener wie die Tilburger Tagung einen beträchtlichen Grad ihres Interesses. Umgekehrt aber sprachen gerade die Missionare auf der Tilburger Tagung sich für die Notwendigkeit solcher Kurse zur Schulung in einer wissenschaftlichen, gediegenen, objektive und eindringende Beobachtung ermöglichenden Methode aus. Diese selbe Notwendigkeit wurde auch von anderer Seite anerkannt, und so kam es im Sommer 1923 zu beifällig aufgenommenen, zahlreich besuchten religionsgeschichtlich-ethnologischen Schulungskursen in Wien und Trier; in Trier wurde als Sondergegenstand die Gottesidee bei primitiven und den heidnischen Kulturvölkern behandelt. P. Schmidt darf mit den Erfolgen seiner Anregungen und seiner Bemühungen zur Bestreitung des Evolutionismus zufrieden sein, wenn er auch selbst zugibt, daß die kulturhistorische Methode verfeinert und daß die Ergebnisse der danach unternommenen Untersuchungen in Einzelheiten verbessert werden können. Die Religionsgeschichte und ihre notwendige Hilfswissenschaft, die Ethnologie, verdient in vollem Maße, das wird diese Übersicht gezeigt haben, das Interesse der katholischen Theologen. Friedrich Andres.

Arbeitsschule und Religionsunterricht.

Kerschensteiner, G., Begriff der Arbeitsschule. 5. Aufl. 1922. Leipzig, B. G. Teubner. VIII u. 202 Seiten. 5 Tafeln. — *Gaudig, H.*, Freie geistige Schularbeit in Theorie und Praxis. Herausgegeben im Auftrag des Zentralinstituts für Erziehung und Unterricht. 2. Aufl. 1922. Breslau, F. Hirt. VIII u. 292 Seiten. — *Weigl, F.*, Bildung durch Selbsttun. Ein Beitrag zur Theorie und Praxis der Arbeitsschule. 3. Aufl. 1921. München, Kösel-Pustet. 226 Seiten. — *Weigl, F.*, Wesen und Gestaltung der Arbeitsschule. 3. Aufl. 1923. Paderborn, F. Schöningh. VIII u. 224 Seiten. — *Wolff, J. J.*, Arbeitsunterricht und staatsbürgerliche Erziehung geschichtlich, grundsätzlich und praktisch betrachtet. 1923. Freiburg, Herder. VIII u. 116 Seiten. — *Clemenz, B.*, Der katholische Religionsunterricht in der Arbeitsschule. Leitlinien und praktische Versuche im Sinne der Arbeits- und der Heimatschule. 1921. Langensalza, J. Beltz. 150 Seiten. 1 Tafel Kinderzeichnungen. — *Götzel, G.*, Religion und Leben. Das Arbeitsschulprinzip in seiner Anwendung auf den Religionsunterricht. Zwei Teile. 2. Aufl. 1922. Kempten, Kösel-Pustet. XII u. 124 Seiten und IV u. 124 Seiten — *Huber, J.*, und *Raab, K.*, Das Arbeitsprinzip im Religionsunterricht der Grundschole. 1923. Ebenda. VI u. 130 Seiten. — *Weigl, F.*, Der Unterricht in der biblischen Geschichte nach den Grundsätzen der Arbeitsschule in der Mittel- und Oberstufe der Volksschulen. 1922. Ebenda. 84 Seiten. — *Schüßler, H.*, Arbeitsschulmethode und katholischer Religionsunterricht. 1922. Frankfurt a. M., M. Diesterweg. 100 Seiten mit 12 Abbildungen. — *Kautz, H.*, Neubau des katholischen Religionsunterrichtes. Erster Band: Jesus, das göttliche Kind. 1923. Kevelaer, Butzon u. Bercker. 398 Seiten. — *Ranft, F.*, Die Anwendung des Arbeitsschulprinzips im katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten (für die männliche Jugend) mit besonderer Berücksichtigung der Mittelstufe. 1923. M. Gladbach, Volksvereinsverlag. 44 Seiten.

* * *

Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 sagt in Artikel 148 Abs. 3: „Staatsbürgerkunde und Arbeitsunterricht sind Lehrfächer der Schulen.“ Dieser Satz greift mit der Erwähnung des Arbeitsunterrichtes eine Forderung auf, die schon Pestalozzi erhob; er verlangte gleichmäßige Ausbildung von Kopf und Hand durch die Schule. Arbeitsunterricht als Lehrfach im Sinne des Handfertigkeitsunterrichtes liegt vor allem in der Richtung der sozialdemokratischen Bestrebungen, deren Grunddogma ja lautet: Wir sind auf Erden, um zu produzieren, die Früchte unserer Produktion zu genießen und dadurch den Himmel auf Erden zu schaffen. Auf der Reichsschulkonferenz des 11./19. Juni 1920 wurde der oben angeführte Satz des Artikels 148 als unglücklich, einseitig und zu eng bezeichnet. Der die pädagogische Welt seit Jahren intensiv beschäftigende Arbeitsgedanke dürfe keineswegs lediglich auf die manuelle Arbeit eingeschränkt werden und bloß als neues Lehrfach neben den vorhandenen Lehrfächern auftreten, er müsse vielmehr ein dominierendes Prinzip werden, das der ganzen Schule ein neues Gepräge gebe, ein Prinzip, das einerseits inhaltlich die Stoffauswahl aller Fächer bestimme, anderseits methodisch der Selbsttätigkeit des Schülers und damit dem schaffenden Lernen den weitesten Spielraum lasse. Die Leitsätze der Reichsschulkonferenz zu diesem Thema wollen als Auslegungen der Verfassung gelten. (Die Reichsschulkonferenz in ihren Ergebnissen. Leipzig, o. J., S. 99.)

Da der Arbeitsschulgedanke in dem von der Reichsschulkonferenz angenommenen Umfange mehr und mehr in die Schulpraxis Eingang findet, muß auch der Geistliche sich mit diesem didaktischen Prinzip vertraut machen. Denn seine katechetische Wirksamkeit wird um so leichter für ihn und seine Katechumenen und um so erfolgreicher, je besser sie sich der Arbeitsweise und den leitenden Gesichtspunkten des ganzen Schullebens einfügt; sie wird um so schwieriger und erfolgloser, je mehr sie sich den gesunden Forderungen der Zeit widersetzt und fremdartig im Schulganzen auftritt. Es wird sich demnach für den Katecheten

darum handeln, einmal die Reichweite und Bedeutung des Arbeitsprinzips für die ganze Schule kritisch ins Auge zu fassen, sodann der Frage näherzutreten, inwieweit der Religionsunterricht sich dem Arbeitsschulgedanken unterordnen kann und muß.

1. Wer sich über Sinn und Zweck der modernen Arbeitsschule eingehender orientieren will, wird zunächst zu *Kerschensteiner* greifen, der in einem Vortrage über „Die Schule der Zukunft im Geiste Pestalozzis“ den Terminus „Arbeitsschule“ zu einem Schlagworte machte. Er verlangt eine Umgestaltung der Schularbeit im Interesse der staatsbürgerlichen Erziehung, begründet von diesem Gesichtspunkte aus seine Prinzipien und entwickelt demgemäß seinen Plan einer Neuorganisation des Schulwesens. Auf einem anderen Wege kommt *Gaudig* zur Idee der Arbeitsschule; ihm dient sie als Mittel der Bildung der Persönlichkeit, hat also in erster Linie individual-pädagogische Aufgaben zu lösen. *Gaudig* hatte die Möglichkeit, in der Leipziger Pädagogischen Woche vom 31. Januar bis 3. Februar 1921 an der von ihm geleiteten Anstalt in Vorträgen, Diskussionen und praktischen Lehrproben sein Verfahren nebst dessen wissenschaftlicher Begründung sozusagen in Reinkultur mehr als 450 Teilnehmern vorzuführen. Der katholische Religionsunterricht konnte dabei nicht zur Geltung kommen. Die größte Aufmerksamkeit schenkte man naturgemäß dem Arbeitsvorgange, der nach seiner technischen, psychologischen und pädagogischen Seite theoretisch erörtert und praktisch veranschaulicht wurde. In philosophischer Hinsicht bekennt sich der Kreis um *Gaudig* zum Voluntarismus *Wilhelm Wundts*. In didaktischer Richtung geht er mit der Verwirklichung des Arbeitsprinzips so weit, daß ihm große Kreise der Schulpädagogen nicht folgen wollen und werden. Das individual- und sozial-pädagogisch Wertvolle der Arbeitsschulidee sucht *Weigl* herauszustellen, der im Rahmen des allgemein Erreichbaren bleibt und auch den katholischen Religionsunterricht mit in den Bereich seiner Untersuchungen zieht. In den Grundfragen lehnt er sich an *Otto Willmann* an; Beispiele aus der Unterrichtspraxis illustrieren seine Darlegungen. *Weigl* hat schon seit Jahren durch Artikel in den Katechetischen Blättern wie durch selbständige Schriften für Fortbildung des Religionsunterrichtes und namentlich seines biblischen Zweiges gewirkt, worin er beim Klerus, zumal in Süddeutschland viel Zustimmung gefunden. Eine auf 62 Seiten zusammengedrückte Übersicht über die Arbeitsschule gibt *Wolff*. Ihm kommt es nicht darauf an, eine neue Begründung oder praktische Ausprägung dieser Idee vorzutragen, sondern geschichtlich den Ursprung der ganzen Bewegung klarzulegen, deutlich hervorzuheben, was daran alt und neu, was berechtigt und was übertrieben ist, und zu untersuchen, wieweit sich ihre Brauchbarkeit erwiesen habe. Durch besonnene und maßvolle Kritik leistet *Wolffs* Schrift beste Dienste.

Den aufgeführten Darstellungen ist der Gedanke gemeinsam, daß die Arbeitsschule eine neue, fortgeschrittene Unterrichtsart sein will. Der bisherigen Schule wirft sie vor, sie habe zu einseitig dem Buche gedient, am Worte gehangen, und zwar am Worte des Lehrers, des Erwachsenen; sie habe vorwiegend Intellektualismus gepflegt und zum Teil bis in die letzten Jahre dem Memorieren zu großen Wert beigemessen. Diese Mängel will die Arbeitsschule überwinden. Nicht Wortunterricht, sondern Sachunterricht soll vorherrschen. Nicht der Zwang des Lehrenden, sondern die Freiheit und Selbsttätigkeit und das Interesse des Lernenden wird als treibende Kraft für den Unterrichtsverlauf eingesetzt. Je mehr der Lehrer zurücktrete, meint *Gaudig*, um so besser werde der Unterricht. Nicht den Intellekt bloß, sondern das ganze seelische Wesen und Leben des Kindes nimmt der Unterricht gefangen: intensives Anschauen, d. h. unmittelbare Wahrnehmungen in allen Sinnesgebieten, lebendige Gemütsbeteiligung, so daß man mit Vorliebe von einem Erleben des Kindes spricht, und Willensübung, der im weitesten Umfange äußere Betätigung folgen kann. Der Begriff „Arbeitsschule“ hebt demnach die charakteristischen Eigentümlichkeiten des neuen Prinzips nicht genügend klar und deutlich hervor, wie andererseits auch die Bezeichnung „Lernschule“ für die bisherige Schulpraxis durchaus unbefriedigend ist; aber es fällt schwer, eine adäquate Benennung zu finden; denn auch die in Vorschlag gebrachten Ausdrücke „Lebensschule“, „Tatschule“,

„Schule des unmittelbaren Wissens.“ treffen nicht den Kern der Sache. Entscheidend ist, daß dem Kinde eine ganz andere Stellung eingeräumt wird als bisher. Der kindlichen Individualität sind keine Schranken gezogen. Kindespsychologie wird energisch und konsequent auf das Schulleben und Arbeiten angewendet, zumal in den Lehren, die sie über die Bedeutung der Bewegungen und Bewegungsvorstellungen gibt. Freies Schaffen des Kindes, Produktion statt der bisherigen bloßen Reproduktion macht das Wesen des Unterrichtes aus; gehen doch einzelne so weit, daß sie der Klasse die selbsttätige Erfassung des Arbeitszieles, das Erwägen, Bereitstellen und Ordnen der Arbeitsmittel, die Ausführung der Arbeitsschritte und deren Überwachung und endlich die Festlegung des Arbeitsergebnisses zuweisen, so daß man die Frage aufwerfen könnte: „Wo bleibt da der Lehrer?“ Um endlich beim Kinde auch die soziale Seite der Arbeit zur Geltung zu bringen, führte man, wo Stoff und Stand der Klasse es zulassen, das arbeitsteilige Verfahren ein; das Arbeitsganze wird in Teilaufgaben zerlegt und einzelnen Schülern oder Schülergruppen nur ein Teilgebiet zu intensiverem Studium zugewiesen; in der Unterrichtsstunde soll dann aus der Gemeinschaftsarbeit der verschiedenen Gruppen das Ganze gewonnen werden. In diesem Falle hört die Klasse die Darbietungen der einzelnen Spezialreferenten, die damit an Stelle des Lehrers treten, und faßt nachher das Wesentliche zu einer geläuterten Totalauffassung zusammen.

2. Über die Stellung des Religionsunterrichtes zur Arbeitsschulidee liegen verschiedene Schriften von Laienkatecheten wie von Geistlichen vor. *Clemenz* hat mit seinen Ausführungen bei den Freunden der Arbeitsschule eine wenig günstige Aufnahme gefunden. Verhältnismäßig am besten sind seine Darlegungen und Anregungen zu dem Thema: Religion und Heimat. Im ganzen verliert sich das Buch zu sehr in der Besprechung der kleinen Mittel, wie Zeichnen, Modellieren, Jugendlektüre, Fragekasten usw. Die grundsätzlichen Erörterungen der ersten Abschnitte gehen psychologisch und theologisch nicht tief genug und lassen darum auch an vielen Stellen die Präzision des Urteils vermissen. Eine theologische Zensur hätte beispielsweise nicht Sätze approbiert, wie S. 23: „Es wäre kein Fehler, wenn sich der Religionslehrer dessen bewußt wäre, daß die Religion dazu geschaffen ist, dem Menschen das Dasein erträglich zu machen.“ Insbesondere vermißt man die genauere Skizzierung des Arbeitsvorganges und die Beziehung der praktischen Beispiele auf diesen. *Götzel* gibt Arbeiten des Münchener Katechetenvereins heraus, der unterrichtlich erprobte, wieweit der Arbeitsunterricht in Glaubenslehre, Sittenlehre und religiös-erziehlicher Bildung brauchbar ist. Dem Herausgeber und seinen Mitarbeitern kommt es nicht so sehr darauf an, theoretische Erörterungen zum Problem anzustellen, wenngleich auch diese nicht fehlen, als vielmehr Beispiele aus der eigenen Erfahrung und Fingerzeige für die verschiedenen Gebiete religiöser Unterweisung in systematischer Abrundung vorzuführen. Wie der Gesamttitel der beiden Hefte „Religion und Leben“ besagt, erblicken die Münchener Katecheten den Hauptvorzug der Anwendung des Arbeitsprinzips auf den Religionsunterricht in der engen Verknüpfung mit dem Leben, mit dem Innenleben des Kindes und mit dem religiösen Leben um das Kind her, in das es selbst hineinwachsen soll. Der Grundsatz der Selbsttätigkeit, der zumal als Selbstfinden mit dem christlichen Glaubensbegriff leicht in Widerspruch gerät, erhält sein Bereich zugewiesen, wo er das Kind zu freudigem Leben aus dem Glauben führt. Man muß eben im Religionsunterrichte ausgehen nicht von der menschlichen Vernunft, sondern von dem gläubigen Kinde. Ist es eine Haupteigenschaft des Glaubens und eine Hauptforderung, daß er lebendig sei, so tendiert der Religionsunterricht innerlich zu den Zielen der Arbeitsschule: Leben und Tat. Formale Stufen, wie sie Herbart-Ziller aufgebaut hatten, läßt die dem Leben abgewonnene Lehrstunde des Arbeitsunterrichtes nicht zu; gehört ja gerade die Überwindung der Herbartischen Stufentheorie und Praxis zu einem vielgepriesenen Erfolge des neuen Verfahrens. So will denn auch Göttler in seiner Abteilung „Die Glaubenslehre in der Tatschule“ mit der Unterscheidung des vorbereitenden, erarbeitenden und nachfolgenden Tuns kein Schema vorschreiben, dem alle Stoffe anzupassen sind, nur allgemeine Richtungen

weisen, die der unterrichtlichen Arbeit zu den verschiedenen Zielen verhelfen. Die beiden letzten Abschnitte über Heiligenverehrung und Kirchenjahr sind etwas knapp ausgefallen. Für Volks- und Fortbildungsschulen lassen sich im übrigen die Winke und Gedanken der Verfasser recht fruchtbar machen. Der Religionsunterricht in der Grundschule (1.—4. Schuljahr) erhielt eine eigene Bearbeitung, in die sich zwei Autoren teilen. Dem ersten Schuljahr wurde mit Recht besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Der von der Fuldaer Bischofskonferenz herausgegebene Religionsplan für die Grundschule weist diesem Jahre einen Vorkursus zu mit religiösen Besichtigungen, Besprechungen und Erzählungen, so wie sie das Leben in Natur, Haus, Schule und Kirche nahelegen. Solche Stoffe hat nun die Hauptlehrerin *J. Huber* ausprobiert und dabei gesehen, wie auch die Kleinsten schon mitarbeiten können und wollen. Kaum wird der Geistliche je in die Lage kommen, den Religionsunterricht der Schulneulinge zu übernehmen; es ist aber von großem Wert für ihn, daß er einen Überblick über den Gang des ganzen Religionsunterrichtes vom ersten Schuljahre an hat, daß er vertraut geworden ist auch mit dem Ersten und Schwersten, was die Unterweisung zu leisten hat. Daraus erwächst ihm nicht bloß Verständnis für die Mühe und Arbeit seiner Gehilfen aus dem Laienstande an der Schule, sondern auch methodische Sicherheit und pädagogischer Takt in seinen Katechesen, die auf der Grundlage des ersten Schuljahres fortbauen. Den weiteren Religionsunterricht der Grundschule behandelt Pfarrer *K. Raab*. Er befaßt sich hauptsächlich mit den biblischen Erzählungen, will auch in der Arbeitsschule für sie den didaktischen Stufen der Münchener ihre Bedeutung gewahrt wissen und nimmt in den theoretischen Ausführungen namentlich zur Frage des Vorerzählens Stellung. Im Ausmalen der biblischen Geschichten sind wir Norddeutschen nüchterner und zurückhaltender wie der Süden. Wenn dieser unsere an den Schrifttext enger anschließende Eckerbibel nicht angenommen und zur Einheitsbibel gemacht hat, so werden wir uns nicht zu der mehr auf Christoph von Schmid fußenden Buchberger-Bibel bekehren. Wie im Schulbuch so hat der Süddeutsche offenbar auch im Unterricht ein größeres Bedürfnis nach ausmalender Erweiterung der Erzählung, und Raabs Vorschläge, wie namentlich die von ihm angezogenen literarischen Hilfsmittel können für uns nicht als unbedingt vorbildlich angesprochen werden; findet sich doch S. 70 Anm. 3 empfohlen J. V. Schubert, *Der erste Religionsunterricht*, Paderborn 1916, ein Buch, das wegen der Bedenken unserer kirchlichen Behörden gegen die vom Verfasser gewählte Ausführung und Erweiterung biblischer Erzählungen kurze Zeit nach seinem Erscheinen aus dem Buchhandel zurückgezogen wurde. Raab beläßt dem biblischen Unterrichte die ganze Grundschule hindurch die Führung, spricht daher nicht von einem eigenen Katechismusunterrichte und nimmt Katechismuswahrheiten bloß im Anschlusse an die biblischen Erzählungen durch. Für das zweite Schuljahr ist dies Verfahren allgemein angenommen; für das dritte und vierte Schuljahr jedoch steht ein großer Teil der Geistlichen und Lehrer auf dem Standpunkte, daß ein getrennter Katechismusunterricht in diesen Klassen möglich und mit Rücksicht auf den Sakramentenempfang der Kinder wünschenswert, ja bis zu einem gewissen Grade notwendig sei. Bleiben im dritten und vierten Schuljahr Bibel- und Katechismusunterricht vereint, so daß die biblische Geschichte die Führung behält, dann muß der ganze Unterricht auch in einer Hand liegen. In unserer Erzdiözese könnte der Geistliche dafür nicht in Betracht kommen; er würde aus dem Unterricht der Grundschule demnach ganz ausscheiden, und alle Schüler und Schülerinnen, die von der Grundschule zu höheren Schulen übergängen, kämen mit der Pfarrgeistlichkeit im regulären Religionsunterricht nicht in Kontakt. Die von Götzel herausgegebenen Arbeiten der Münchener Katecheten erstrecken sich nicht auf den biblischen Unterricht, weil dieser in München wie auch bei uns nicht von den Geistlichen erteilt wird. Als Bearbeiter dieser Sparte wurde Stadtschulrat *Weigl* gewonnen. Grundsätzliche Bemerkungen leiten die Schrift ein. Es schließt sich eine durch 19 Seiten gehende Tabelle an mit den auf Mittel- und Oberstufe zur Behandlung vorgeschlagenen Lektionen und den jeder einzelnen zugeordneten Arbeitsschritten; 19 Lehrbeispiele folgen. Der nicht ganz eine Seite

füllende Schlußabschnitt „Streifzüge durch die biblische Geschichte“ ist gar zu dürftig ausgefallen. Der Abschlußklasse liegt die zusammenfassende Darstellung der biblischen Geschichte ob, und ein methodisches Hilfsmittel wie das Weiglsche Buch darf sich der Untersuchung der geeigneten Themen und der verschiedenen Möglichkeiten der Behandlung nicht entziehen. Geschickte Auswahl der Betätigungsformen und interessante Mitteilungen über gemachte Erfahrungen erhöhen den Wert der Schrift. Stadtschulrat *Schüßler* ist mit den Gedanken und Vorschlägen der Münchener Katecheten nicht zufrieden; sie gehen ihm noch nicht weit genug. Er fordert auch für den Religionsunterricht eine Durchführung der Arbeitsidee im Sinne Gaudigs und seiner Mitarbeiter. Über deren pädagogisches Wollen referiert er zustimmend, zeigt an einzelnen Stundenbildern, wie er sich die Sache denkt, und stellt ihnen Gegenbeispiele der bisherigen Praxis zur Seite, um daran den Fortschritt des neuen Verfahrens zu demonstrieren. Heimatkundlich sind die Lehrproben auf Frankfurt a. M. eingestellt. Aus der biblischen Geschichte, der Liturgie, der religiösen Heimat- und Kunstpflege bringt *Schüßler* manches Zutreffende und Brauchbare. Für Stoffe des Katechismus und der Apologetik fehlt ihm jedoch die theologische und pastorale Ader. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Lehrerschaft in manchen ihrer Vertreter den Theologen beargwöhnt und am liebsten von der Schule fernhalten möchte. Aber Methode allein reicht noch lange nicht hin zu einem erfolgreichen Unterricht, und in den Fragen des Religionsunterrichts steht der Theologe gemäß seiner Vorbildung und seelsorglichen Erfahrung als Fachmann an erster Stelle; der Nichttheologe greift trotz besten Willens namentlich bei den dogmatischen und apologetischen Partien des Katechismus leicht fehl.

Eine Spezialfrage aus dem Gebiete der Arbeitsschule untersucht *Ranft*, nämlich ihre Bedeutung für den Religionsunterricht auf der Mittelstufe höherer Lehranstalten. Auf dieser Stufe macht die Jugend die Entwicklungsjahre durch; somit können die Grundsätze der Arbeitsidee hier ihre Feuerprobe bestehen. Aus eigener Erfahrung versichert der Verfasser, daß er mit dem Arbeitsverfahren für Unterricht und Erziehung günstigere Resultate erzielt habe als mit den anderen Lehrwegen. Recht klar ist er sich der Gefahren der neuen Lehrweise wohl bewußt, glaubt aber, ihnen entgegen zu können, zumal wenn einmal Lehrplan und Lehrbuch darauf eingestellt sein werden. Die Broschüre ist anregend geschrieben. Mit seiner Vorliebe für lange und komplizierte Satzgebilde will *Ranft* den Leser wohl zu langsamem Lesen nötigen.

Die umfangreichste Schrift über Anwendung des Arbeitsprinzips auf den katholischen Religionsunterricht hat *Kautz* in Angriff genommen. Sie ist auf drei Bände berechnet; der erste liegt vor. *Kautz* verdient das Lob, daß er sich bemüht, einen entschieden katholischen Standpunkt in der Auffassung der Arbeitsschule festzuhalten, daß er einen Blick für die Fehler besitzt, die aus einer unüberlegten Verwendung dieser Arbeitsidee im Religionsunterricht erwachsen können, daß er mit anerkennenswertem Seeleneifer die Erziehung der Jugend zu echt katholischer Lebensauffassung und Frömmigkeit anstrebt. Keiner der anderen Laienautoren hat sich so fleißig in guter katholischer Literatur umgesehen, keiner auch so systematisch und konsequent das Arbeitsprinzip auf den Religionsunterricht angewendet. Unter Verwerfung aller methodischen Stufen verlangt *Kautz* von der Katechese ein Zweifaches: die Erlebnisbereitung, die den Schüler zum inneren Schauen führt, und die Tatgestaltung, die auch sein äußeres Handeln auslöst. Die Erlebnisbereitung umschließt die Darbietung eines bestimmten Textes, einer Erzählung, eines Kirchenliedes und erfordert vom Schüler die Aktivität des Nehmens. Höher steht die Darstellung: das Ausschmücken, Motivieren, Detaillieren, das zum eigentlichen Erleben, zur Ergriffenheit führt. Unter den Hilfsmitteln zur Ausmalung biblischer Erzählungen empfiehlt *Kautz* auch die Privatoffenbarungen, z. B. die Gesichte der A. K. Emmerik. Dem muß entschieden widersprochen werden. Eher ist eine direkte Warnung vor der Verwendung solcher Privatoffenbarungen im biblischen Unterrichte am Platze, nachdem von L. Richen (*Biblische Studien*, Band 21,

Heft 1) dargetan ist, wie viel Phantastisches und Unrichtiges, Sonderbares und Wunderliches, vom Geiste der Heiligen Schrift Weitabliegendes darin enthalten ist. Endlich zieht Kautz zur Erlebnisbereitung die freie ethische Anwendung, nicht zu verwechseln mit der moralischen Nutzenanwendung alten Stiles am Ende der ganzen Behandlung. Er will einen in der Erzählung auftauchenden günstigen Moment benutzt wissen zur ethischen Einwirkung, z. B. unter dem Eindruck der Untat des Kain, des Judas eine grelle, blitzartige Beleuchtung der Tat vornehmen, vielleicht nur durch einen Ausruf, einen Gestus, eine Miene. Die Tatgestaltung gilt ihm noch wichtiger und wird noch abwechslungsreicher. Sie tritt auf einmal als Durchschau in den verschiedensten Formen einer dogmatischen, dogmengeschichtlichen, heilsgeschichtlichen, lebenskundlichen, moralischen, liturgischen, kulturgeschichtlichen, bibelkundlichen, heimatkundlichen, volkstümlichen, weltanschaulichen, apologetischen Durchschau. Die Sache ist nicht ganz so neu wie die Namen; wer bisher nach den Stufen unterrichtete und der Stufe der Vertiefung eine weite, freie und lebensvolle Gestalt zu geben wußte, der hat aus sich alles das schon gefunden, was in den unterschiedlichen Formen der Durchschau einbegriffen ist. Häusliche Arbeit, Mitarbeit der Eltern, Privatlektüre, Gruppenarbeit der Schüler sind Betätigungsformen, die sich hier ungezwungen einstellen lassen. Dankbar nehmen wir die aufgezeigten Hilfsmittel an, können aber die Befürchtung nicht unterdrücken, es möchte, zumal bei Katechesen über die Glaubenslehre, der Geist des Kindes durch solches Verfahren gerade an der Stelle zerflattern, wo straffeste Konzentration not tut. In einem Aufsatz über „Alte und neumodische Erziehungsweisheit“ bemerkt Fr. Paulsen: „Die sinnliche Natur liebt die Anstrengung nicht; sie liebt gelegentliche und rasch wechselnde Tätigkeit, aber nicht dauernde, zusammenhängende, auf ein bestimmtes Ziel fest gerichtete Anstrengung. Nun beruht alles, was wir höhere Kultur nennen, die äußere Kultur wie die innere Bildung des menschlichen Wesens, auf zielbewußter, von der augenblicklichen Neigung unabhängiger Anstrengung leiblicher und geistiger Kräfte. Ist es nun die Aufgabe der Erziehung, für die Lösung der Aufgaben des Lebens die heranwachsende Generation geschickt zu machen, so ist damit gegeben, daß die Ausbildung der Willensenergie, in beharrlicher, angestrebter Betätigung seine Kräfte an die Erreichung eines Zieles zu setzen, zu ihren allerwichtigsten Leistungen gehört.“ Gewährt die Arbeitsschule der freien Tätigkeit des Kindes, seinen Einfällen und Äußerungen so weiten Spielraum, dann erscheint die von Paulsen mit Recht hochbewertete logische, zielbewußte Schulung des Geistes gefährdet. Der Abschnitt über die religionspraktische Übung ist ein Kapitel, das man mit ungetrübtem Genusse lesen kann. Das Eintreten für Zusammenarbeit von Schule und Haus und Kirche, das wahrhaftige Laienapostolat des Verfassers, sein Idealismus, der überall unbegrenzte Möglichkeiten des Guten sieht, berührt äußerst wohlthuend. Diese Wissensschule, Willensschule, Freudenschule und Gebetsschule möchte jeder Katechet sich wünschen. Ein abschließendes Urteil läßt sich über ein Werk, von dem zwei Dritteile noch ausstehen, nicht fällen. Die beigegebenen zwölf Unterrichtsproben sind sämtlich der biblischen Geschichte entnommen, an der die Gliederung, Erlebnisbereitung und Tatgestaltung ohne Künstelei durchgeführt ist. Wichtiger gilt uns der Nachweis, daß auch der Katechismusunterricht und speziell die Glaubenslehre ebensoviel durch die Arbeitsschulmethode gewinnt; dieser aber ist noch erst zu erbringen. Kern und Stern des christlichen Religionsunterrichtes macht die geoffenbarte Wahrheit aus. In den Mysterien des Glaubens beruht das Wertvollste unserer Religion, und diese kann der Mensch nur gewinnen durch gläubiges Entgegennehmen, „Fides ex auditu“. Selbsttätigkeit im produktiven Sinne ist dabei ausgeschlossen; ihr bloßer Schein wäre gefährlich. Methoden, die für die rationalen und empirischen Fächer des profanen Wissens brauchbar sind, lassen sich nicht ohne weiteres auf den Religionsunterricht übertragen. Bezeichnenderweise haben die oben aufgezählten Vertreter einer rückhaltlosen Anwendung des Arbeitsprinzips auf den Religionsunterricht in ihren Beispielen sich auf biblische Geschichte, liturgische Besprechungen und heimatkundlichen Anschauungsunterricht zurückgezogen, das eigentliche Mysterium aber umgangen.

Noch ein Moment verdient Beachtung. Die Arbeitsidee stellt sich dar als letzte Auswirkung einer didaktischen Strömung, die nicht Aneignung von Wissensstoff, sondern Entwicklung von geistiger Kraft und Fähigkeit als Unterrichtsziel ansieht, die formale, nicht materiale Bildung anstrebt. Nun kommt aber im Religionsunterricht sehr viel auf den religiösen Wissensstoff an. Auf jeder Stufe seiner Entwicklung muß das Kind einen entsprechenden Überblick über die geoffenbarten Wahrheiten besitzen; das ist seine moralische Pflicht. Darum kann es nicht genügen, die Religionsstunde mit irgendwelcher religiösen Inanspruchnahme der kindlichen Kräfte auszufüllen, irgendwelche Erbauung zu erzielen; wir müssen verlangen, daß sie dem Kinde auch zu einer fortschreitenden Erkenntnis der religiösen Wahrheit und, wenn es dazu reif geworden, zu einem Einblick in die systematische Geschlossenheit des christlichen Offenbarungsgutes verhilft. Das von der Arbeitsschule in den Hintergrund gestellte materiale Element des Unterrichtes ist bei der Religionslehre dem formalen gleichwertig und gleichwesentlich. Daher muß auch erwogen werden, ob wir die erforderliche Zeit zur Verfügung haben, um den Weg der Miterarbeitung durch das Kind bzw. durch die Klasse wählen zu dürfen. Was der Religionsunterricht unter allen Umständen von den Vorschlägen Kautz' mit Nutzen verwerten kann, ist die Verlebendigung der Darbietung, die vielseitige Verknüpfung mit den Interessen der Kinder und die reiche Ausprägung des religiösen Lebens.

Franz Joseph Peters.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Großstadtseelsorge in Paris.

Im Dezember 1921 hat Georges Goyau, unter den Führern der französischen Katholiken einer der kenntnisreichsten und rührigsten, vor Studierenden der katholisch-theologischen Fakultät zu Straßburg drei Vorträge über den wiedererwachten Katholizismus in Frankreich gehalten. Wenige Monate später sind sie in einem schmucken Bändchen gesammelt erschienen und liegen heute schon in dritter Ausgabe vor: *L'effort catholique dans la France d'aujourd'hui* (Editions de la Revue des Jeunes. - Paris VII).

Die ersten zwanzig Jahre dieses Jahrhunderts haben Kirche und Seelsorge in Frankreich hart am Abgrunde gesehen. 1905 fiel nach langem, schwerem Kampfe das Konkordat. Die Kirche verlor mit einem Schlage ihr ganzes Vermögen, ihre Häuser, ihre Fabrik- und Stiftungsgüter, im Gesamtwert von über 350 Millionen Francs. Der Klerus stand ohne Einkommen und Wohnung da, der Bischof ohne Mittel für seine Seminarien. Die Bestreitung der gesamten Kultuskosten fiel der Mildtätigkeit der Gläubigen zur Last, und die krankhafte Furcht vor der „toten Hand“ gestattete weder die Annahme von Geschenken und Vermächtnissen, noch die Ansammlung eines noch so bescheidenen Kirchenvermögens. Wenige Jahre später brach der Krieg aus. Auch in Frankreich schlug er der Mittelklasse, die zum Teil noch treu zur Kirche hielt, die schwersten Wunden, und aus dem Klerus, dessen Reihen sich ohnehin bereits zu lichten begannen, kamen 3271 nicht mehr aus dem Felde zurück!

In Stadt und Land schien die Lage der Seelsorge trostlos, am trostlosesten in der Hauptstadt selbst. Zu den Prüfungen der Gegenwart hatte sie die schwere Last früherer Versäumnisse zu tragen. Als das Konkordat abgeschlossen wurde, 1801, hatte die Diözese Paris für 800 000 Katholiken 125 Pfarreien mit 422 Priestern gehabt. Als der Staat es kündigte, 1905, hatte sich die Seelenzahl

vervierfacht, aber die Zahl der Seelsorger war kaum verdoppelt, die Zahl der Pfarrkirchen kaum um ein Fünftel vermehrt. Da gab es im Weichbilde der Stadt und in den Vororten Pfarreien von 83 000, 96 000, 121 000 Seelen! Da gab es Kirchwege von mehreren Kilometern und Stadtviertel, die 6 bis 10 Kirchenbesucher auf je 12 000 Katholiken stellten. Und wohl ihren Pfarrern, daß ihrer nicht mehr kamen! Denn was wäre geworden, sagt G., wenn diese Massen eines Tages, durch ein Wunder der göttlichen Gnade berührt, sich auf den Weg zur Kirche gemacht hätten! Dann hätten die 70 000 Seelsorgskinder von St.-Jacques-St.-Christoph eine Kirche mit 580 Plätzen angetroffen, und nur wenig mehr hätten noch in zwei Nebenkappen unterkommen können. Und die 62 000 von St.-Germain-de-Charonne hätten sich gar mit 400 Plätzen in der Pfarrkirche und kaum ebensoviel in einem Betsaal behelfen müssen. Wahrhaft niederdrückend unter solchen Umständen natürlich die Zahl der Taufen, der Osterkommunionen, der kirchlichen Trauungen und Beerdigungen. „Paris ist ein Missionsland, ein China mitten in Europa“, hatte schon 1899 ein Bischof gesagt. Für ungezählte Tausende war das Christentum das Evangelium vom „unbekannten Gott“ geworden.

Und nun die große Wendung seit etwa fünfzehn Jahren! Als die Dämmerung am tiefsten über das katholische Frankreich sich herabgesenkt hatte, begann es langsam wieder zu tagen. Aller äußeren Güter beraubt, fing die französische Kirche an, sich auf ihren wahren, übernatürlichen Reichtum zu besinnen, der ihr geblieben: Christus, der im Sakramente, im Evangelium, in den Armen in ihr fortlebte. Was sie unter dem Konkordat nicht hatte wagen können, weil ihr die Organischen Artikel die Hände banden, nahm sie nach der Trennung mutig in Angriff. Selber verarmt, begann sie zu bauen. Gewiß, in den Augen der Welt war es eine Torheit, meint G., aber es war die „Torheit

des Kreuzes“, deren schon ein Paulus sich rühmte. Neue Kirchen, neue Pfarreien! — besonders in den volkreichen Faubourgs draußen an der Peripherie. 1921 schon waren in Paris selbst 12 neue Pfarreien entstanden, weitere 23 innerhalb seiner Bannmeile. Mehr als eine halbe Million Katholiken ist damit schon wieder in Reichweite der praktischen Seelsorge gelangt. Fünfzehn Pfarrkirchen fehlen noch, um wenigstens der schreiendsten Not abzuhelpen: man wird sie bauen, schon innerhalb der nächsten Jahre, versichert der Verfasser!

Welch mühselige Anfänge! Hier eine asphaltgedeckte Bretterbude, dreiviertel Stunden von der Madeleine, der früheren Pfarrkirche, entfernt, zwischen Mietskasernen und Fabrikschloten, auf notdürftig planiertem Grasboden. Dort ein Speisesaal in einer Baracke, der jetzigen Pfarrerrwohnung; 25 Stehplätze, wenn man ganz enge zusammenrückt und die Kinder auf den Arm nimmt. Und an einer dritten Stelle ein Schuppen — Eröffnung des Gottesdienstes vor vier Personen, darunter ein elfjähriger Junge, noch ungetauft. Das war im Jahre 1912. Heute aber steht an zwei dieser Stellen schon eine Notkirche und an der dritten sogar das Mittelschiff einer stattlichen Kirche.

Freilich die Kirchen allein tun's nicht, um die Menschen geht es. Aber auch diese sind gekommen oder vielmehr herbeigeholt worden. Überall geht mit der Einrichtung der Seelsorge eine planmäßige soziale Arbeit in den sogenannten „Oeuvres“ Hand in Hand, man ist eben auf dem Missionsfelde. Da gibt es, je nach Raum, Mitteln und Helfern, ein Pfarrsekretariat, ein Armenbureau, eine Beratungsstelle für Mütter, einen Kindergarten, eine Haushaltungsschule, einen Wohnungsnachweis für Zureisende. Selbst der Kirchenbau muß diesen praktischen Anforderungen Rechnung tragen: schon legt sich bei zwei Kirchen um das Chor statt des Umganges ein breiter Korridor und statt des Kapellenkranzes ein Ring von Arbeitsräumen und Sprechzimmern. — Noch besser kennt der Pfarrer von Notre Dame d'Espérance seine Pfarrkinder. In seiner 1911 erbauten Kapelle, 500 Plätze, hält er jeden Sonntagnachmittag

seinen Lichtbildervortrag, „la messe du cinéma“ nennen es die Besucher. Das Leben Jesu, illustriert von Gustave Doré, ist zu sehen, die Geschichte der Jeanne d'Arc darf natürlich nicht fehlen. Aber die Leute kommen zahlreich, sehen und hören.

In den großen Pfarreien der Innenstadt muß die Seelsorge andere Wege gehen. Zwei Versuche verdienen vor allem unsere Aufmerksamkeit, die „paroisse professionnelle“ und die „paroisse provinciale“. In einer der Hauptkirchen der City meldeten sich zwischen 12 und 1½ mehrmals kaufmännische Gehilfinnen, Arbeiterinnen, Bankbeamte zur Beicht. Man wurde aufmerksam auf die vielen Tausenden von Angestellten, die um diese Zeit täglich ihre Arbeitsräume zu einer anderthalbstündigen Mittagspause verlassen, richtete eine regelmäßige Beichtgelegenheit ein, dann eine kurze Andacht mit Ansprache, schließlich zur Osterzeit Exerzitienvorträge. Die „Mission de Midi“ war da und hat seit ihrer Begründung, 1910, schon mehreren Tausenden junger Leute zum Empfang der hl. Sakramente verholfen, ihnen bald auch Gelegenheit zur Erholung und zu geselligem Zusammensein geboten. Wurde in diesem Falle der gemeinsame Beruf zum Ferment einer Quasi-Pfarrei, so in einem anderen die gemeinsame Heimat. Von 100 Parisern stammen etwa 53 bis 69 aus der Provinz, und für die meisten von ihnen bedeutete der Abschied von der Kirche und dem Friedhof der Heimat auch die Trennung vom Glauben der Heimat. Wie also, wenn man ihnen neben ihren geselligen landsmännischen Vereinigungen auch ein Stück ihrer religiösen Heimat wiedergäbe? — einen Seelsorger ihrer Heimatprovinz, einen Gottesdienst mit den heimischen Gebeten, den heimischen Gesängen und frommen Gebräuchen. Mit drei Kirchen, denen man die Landeskinder dreier Provinzen zuwies, begann der Versuch, und er gelang. Sie sind eben noch nicht tot, die alten Provinzen von 1791, die Bretagne, die Provence, die Auvergne und die vielen anderen; und lebendiger als sonst irgendwo leben sie im Glauben und Beten des Volkes fort. —

Noch vieles andere wäre dem inhaltreichen Büchlein Goyaus zu entnehmen: die Be-

mühungen um die Studierenden, die Gebildeten, die arbeitende Jugend; um die Ausbildung von Laienhelfern, von Katecheten für die freien Schulen; um die Veranstaltungen von Volksmissionen und die Gewinnung von Priesterkandidaten zur Ausfüllung der klaffenden Lücken in den Seminarien und dem Klerus. Unschwer erkennt man, daß auch in Paris auf Jahre, vielleicht auf Jahrzehnte hinaus kein Boden für Massen-seelsorge mehr ist. Nur aus kleinen Lebenskreisen heraus kann die Seelsorge langsam in die Breite und Tiefe wirken. Das ist dornenvolle Arbeit, und die Erfolge, G. gesteht es, sind noch sehr bescheiden. Noch immer zählen 28 Pfarreien mehr als 40 000 Seelen. Wohl wächst die Zahl der Taufen und Kommunionen langsam; aber von zehn Erstkommunikanten bleibt im Durchschnitt nur einer treu, und die übergroße Mehrzahl der Trauungen und Beerdigungen geht ohne die Kirche von statten. Bei vielen ist der katholische Glauben erloschen, bei allzuvielen ist er nur noch ein glimmendes Fünkchen. Aber die katholische Seelsorge Frankreichs ist entschlossen, sein schwaches Glühen wieder zu hellem Leuchten mit geduldigem Eifer anzufachen. Allen Glaubensgenossen, die Anteil an diesem schweren Ringen nehmen, hat G. sein Buch gewidmet. „A tous ceux, qui veulent connaître la France religieuse, à tous ceux, aussi, qui n'ont pas encore compris qu'elle vaut la peine d'être connue“, heißt es im Vorwort. Den leise mitklingenden selbstbewußten Unterton wird man dem für sein Vaterland begeisterten Franzosen zugute halten. Aber der zuversichtliche Optimismus, der aus jeder Zeile spricht, verdient auch diesseits der Vogesen Anerkennung und Nachahmung. S.

Katholischer Mädchenschutz.

„Ist es gut, daß die Untertanen jährlich nach Holland gehen?“ fragte der treffliche Justus Möser 1767 im Osnabrücker Intelligenzblatt, als das Stift besorgt seine Landeskinder in immer größerer Anzahl über die benachbarte Grenze abwandern sah. Und seine Antwort lautete: „Allemaal bleibt es eine ewige Wahrheit, daß es besser sein

würde, wenn alle Landeseinwohner zu Hause blieben und dort ebensoviel oder doch nicht weniger verdienten. Kein einziger wird auch so unvernünftig sein, in Holland auf der Heufume unterm blauen Himmel zu schlafen und sein schwarzes Brot mit Waddicke zu essen, wenn er zu Hause nur Dach und Stroh und Brot und Milch haben und ebensoviel als in Holland verdienen kann. Wie stark müssen die Beweggründe dieser Leute sein, wenn sie bei solchem Ungemach Gesundheit und Leben wagen! Und darf der Gesetzgeber hoffen, sie auf andere Art als durch ein besseres Auskommen davon zurückzubringen?“

Seit dem unglücklichen Ausgang des Krieges schwillt abermals wie so oft in wirtschaftlich bedrückten Zeiten der deutschen Geschichte die Flut der Auswanderer bedenklich an. Trotz aller Aufklärung und Warnung wagen noch heute allwöchentlich ganze Trupps von Heimatmüden mit Weib und Kind die verlockende Reise über den Ozean. Aber längst bevor der Troß in Bewegung kam, hatten bereits die leichteren und beweglicheren Bestandteile der Bevölkerung in großer Zahl vor der steigenden Inflation die Flucht in die valutastarken Länder, Holland vor allem, ergriffen; als die ersten, die unternehmungslustigsten, freilich auch die leichtsinnigsten von allen die deutschen Mädchen. Auch das ist ja keineswegs eine neue Erscheinung. Wurden doch noch in den letzten Julitagen 1914 deutsche Diensthöten auf den deutschen und französischen Grenzbahnhöfen aufgehalten, die mitten in der Mobilmachung ahnungslos auf der Reise nach Paris begriffen waren!

Eine wahre Invasion deutscher weiblicher Diensthöten und Angestellten hat in den drei Jahren 1920—23 Holland über sich ergehen sehen. Einen bezeichnenden Ausschnitt aus diesem Gesamtbilde geben die uns vorliegenden Jahresberichte der „R. K. Intern. Vereeniging ter Bescherming van Meisjes“ in Amsterdam. Schon 1919 hatte in Amsterdam, im Haag, in Scheveningen und anderen größeren Städten die Zahl der zuwandernden weiblichen Stellungsuchenden so zugenommen, daß sich der Kath. Mädchen-

schutz dort um Errichtung von Stellenvermittlungsbureaus und erweiterte Unterkunftsgelegenheit bemühen mußte. 1920 kamen nach den Feststellungen des städtischen Bevölkerungsamtes 1183 deutsche Dienstboten in Amsterdam an, 1921 folgten weitere 1893. Aber nun begann zugleich mit dem rapiden Währungsverfall erst die Hochflut. 1922 sprang die Zahl auf 4019, 1923 auf 4741! Vergebens waren alle Warnungen, alle Verschärfungen der Paßvorschriften. Ohne jegliche Erkundigung, oft von Freundinnen herübergezogen, vielfach ohne Paß, nicht selten völlig mittellos stellten sich an einzelnen Tagen bis zu 40 Stellenlose vor oder wurden durch die Bahnhofsmision ins Heim gebracht. Etwa die Hälfte der Zuwandernden war katholisch. Den Hauptanteil stellte der rheinisch-westfälische Industriebezirk, dann folgten die Süddeutschen, die allezeit wanderlustigen Schwaben vor allem, und die Österreicher. Verhältnismäßig schwach war gerade in Amsterdam das Rheinland vertreten, dem die südlichen holländischen Provinzen näherliegen.

Die erste und unmittelbarste Sorge des kath. Mädchenschutzes war und ist heute noch der Empfang der Zureisenden durch die Tag und Nacht auf den Bahnhöfen tätige Bahnhofsmision und die vorläufige Unterbringung der Obdachlosen. Das 1922 dafür erworbene neue Haus (Plantage Parklaan 8), in dem auch das Zentralbureau eingerichtet ist, nimmt sie für die erste Nacht gastlich auf. Am anderen Morgen beginnt dann die schwierige und in den Zeiten des stärksten Andrangs oft tagelang erfolglose Arbeit, alle diese Ankömmlinge in geeignete Stellen zu bringen. An Nachfrage fehlte es freilich nicht — aber grundsätzlich kommen nur katholische, von den Pfarrämtern empfohlene Häuser in Frage. Mittlerweile meldet auch das Wohnungsamt einer Abmachung zufolge die Namen und Adressen der ohne Inanspruchnahme des Mädchenschutzes vom Auslande her in Dienst getretenen Mädchen katholischer Konfession. Eine sorgfältig geführte und berichtigte Kartothek ermöglicht die Übersicht und den organisierten Besuch der Neueingetretenen in ihren Häusern. Sechzehn Damen und eine seit Herbst

1923 eingetretene deutsche Fürsorgerin teilen sich in diese wichtige, aber mühevolle Arbeit. Im Jahre 1922 allein wurden 2154 katholische Mädchen in ihren Stellungen aufgesucht. 1923 war die Zahl nicht viel geringer. An allen Sonntagen und an mehreren Wochenabenden ist den deutschen Dienstboten in verschiedenen Stadtteilen Gelegenheit zu geselligem Zusammensein mit Vorträgen, Gesang und Spiel geboten, die rege benutzt wurde. Der seelsorgerlichen Aufgaben haben sich neben einzelnen Mitgliedern des einheimischen Klerus insbesondere deutsche Ordensleute mit Eifer angenommen.

Außerordentliche Mühe wurde darauf verwandt, durch persönliche Beeinflussung und Verbindung mit den Eltern den Austritt aus ungeeigneten oder sittlich bedenklichen Stellungen, namentlich in Cafés und dergl., zu erreichen, in die das starke Überangebot an Arbeitskräften, Unerfahrenheit und gänzlicher Mangel an hauswirtschaftlichen Kenntnissen manches Mädchen hineindrängt. Bei Jugendlichen — selbst Fünfzehnjährige waren keine Seltenheit — war oft die polizeiliche Rückführung in die Heimat das einzige Auskunftsmitglied, das leider gegenüber Großjährigen versagte.

Seit einigen Monaten hat im Zusammenhang mit den gebesserten wirtschaftlichen Verhältnissen in der Heimat eine starke Rückwanderung namentlich der ungelernten Kräfte in schlecht bezahlten Stellungen eingesetzt, die hoffentlich anhält und bald wieder zu normalen Zuständen führt. Die drei vergangenen Jahre der Not aber sollen nicht vorübergehen, ohne ein Wort dankbarer Erinnerung an die opferbereite, uneigennützige Fürsorge, die hier Tausenden von hilfsbedürftigen deutschen Landeskinderen durch ihre katholischen Glaubensgenossen in der Fremde zuteil geworden ist.

Theologischer Ferienkursus.

Die Wissenschaftlich-pastorale Vereinigung im Kölner Diözesanklerus veranstaltet vom 25. bis 29. August d. J. in Bonn einen Theologischen Ferienkursus, dessen Vorbereitung auf ihren Antrag die kath.-theol. Fakultät übernommen hat.

An die Stelle der auf mehrere Städte verteilten Vortragsreihen und Halbtagsveranstaltungen der letztvergangenen Jahre tritt damit zum ersten Male ein geschlossener Kursus, der die Teilnehmer mehrere Tage lang lehrend und lernend miteinander vereint halten soll. Die bisher übliche Form hatte ohne Zweifel ihre Vorzüge. Sie ersparte in einer Zeit äußerster Verkehrsnot weitere Reisen, beschränkte die unvermeidlichen Unkosten auf das geringste Maß und ermöglichte auch dem Vielbeschäftigten wenigstens einen flüchtigen Besuch. Aber diese Vorteile waren auch mit schwerwiegenden Nachteilen erkaufte. Man mußte für jeden Vortrag mehrere Referenten gewinnen oder einem Vortragenden eine drei-, ja vierfache Wiederholung zumuten. Dazu standen alle diese Nachmittage im Zeichen eines unaufhörlichen Kommens und Gehens; selten stellte sich einmal die zur Besinnung und inneren Verarbeitung der aufgeworfenen Fragen nötige Ruhe ein, und die Aussprache ging fast stets in der Hast des allgemeinen Aufbruchs unter. So blieb oft das Wichtigste ungeklärt, das Beste unausgesprochen.

Die diesjährige Veranstaltung will diesen äußeren Übelständen nach Möglichkeit vorbeugen, und das schien wohl einiger Opfer wert. Alle Vorbedingungen sind gegeben. Die Verkehrs- und Geldverhältnisse haben sich gebessert. Um dem Kursus ein gemütliches Heim zu schaffen, ist von Sr. Eminenz dem Herrn Kardinal das *Collegium Leoninum* in entgegenkommender Weise zur Verfügung gestellt worden. So steht zu hoffen, daß die dem unruhigen Treiben des Tages fernergerückte Universitätsstadt, mit der sich für so viele Confratres frohe Jugenderinnerungen verbinden, daß die Alma Mater mit ihren stillen Hörsälen den rechten stimmungsvollen Rahmen für die Tagung hergeben werde. Es soll eine Woche des Hörens und Lernens, aber auch anregenden geselligen Zusammenseins für den in der Pfarrseelsorge wie in der Schule tätigen Klerus unserer Erzdiözese sein.

Die Ziele der WPV. wird auch dieser Kursus fest im Auge behalten. In den letzten Jahren sind Katholizismus und Kirche Gegenstand erhöhter Aufmerksamkeit und weithin

beachteter Darstellungen auch seitens solcher Gelehrter geworden, die jenseits der Grenzen unserer kirchlichen Gemeinschaft stehen. Es genügt, etwa die Namen Harnack, Sohm, Hefele, Heiler, Hermelink zu nennen. Stärker als zuvor wird wieder einmal die katholische Kirche in ihrem Wesen und ihren Lebensbetätigungen als ein Problem empfunden, mit dem auch der Gegner sich auseinandersetzen müsse. Wahres und Feinbeobachtetes steht da neben Irrigem und Mißverstandenen. Vieles müssen wir ablehnen, manches aber sollte uns auch nach einem bekannten Spruch uralter Lebensweisheit Anlaß zum Nachdenken und zur Selbstprüfung werden. Aus diesen Gedanken ist das *Programm* des diesjährigen Kursus hervorgewachsen. In je drei Morgenvorlesungen sollen behandelt werden 1. „*Das Dogma*“. Dogma und Geschichte: die Frage der Dogmenentwicklung. Dogma und Philosophie: der Wahrheitsgehalt des Dogmas. Dogma und Frömmigkeit: der religiöse Wert des Dogmas (Prof. Dr. Junglas). 2. „*Das Urchristentum und der Katholizismus der Gegenwart*“ (Prof. Dr. Vogels). 3. „*Religion und Leben*.“ Die Spaltung von Religion und Leben in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Unzulängliche Ausgleichversuche. Die Lösung in der Spannungseinheit (Prof. Dr. Rademacher). 4. „*Kirche und Sekte*.“ Sekte und Sektentypen. Zur Psychologie der modernen Sekten. Folgerungen und Forderungen für Seelsorge und Schule (Privatdozent Dr. Hünemann). 5. „*Die Mystik, ihr Begriff, ihr Recht und ihre Bedeutung für das religiöse Leben*“ (Privatdozent Dr. Andres). Zwei Nachmittage sind der Aussprache über die behandelten Fragen vorbehalten.

In Verbindung mit dem Kursus wird am Montag, den 25. August, nachmittags die *Mitgliederversammlung* der Wissenschaftlich-pastoralen Vereinigung stattfinden.

Nähere Mitteilungen erfolgen durch den Kirchlichen Anzeiger, die Tagespresse und, wenn erforderlich, durch Rundschreiben. S.

Medeln.

Seit etwa einem Jahre tauchte hier und da in den Blättern die Nachricht auf, daß

in Mecheln unter dem Vorsitz des Kardinals *Mercier* Verhandlungen über die Frage einer *Wiedervereinigung der anglikanischen* mit der katholischen Kirche eingeleitet seien. In der Form trafen diese Meldungen nicht ganz zu, aber sachlich sind sie richtig. Die Besprechungen haben unter Zuziehung von hervorragenden Theologen und Sachverständigen stattgefunden, und über ihre Veranlassung wie über den Verlauf und das Ergebnis sind wir seit kurzem durch ein Rundschreiben des Erzbischofs von Canterbury und einen Hirtenbrief des Kardinals *Mercier* selbst unterrichtet. Eine gute zusammenfassende Darstellung gibt Friedrich Ritter von Lama in Nr. 24 der bekannten österreichischen Wochenschrift „Das neue Reich“.

Die Wurzel dieser neueren Unionsbestrebungen ist in den inneren Krisen zu suchen, die schon seit der Oxfordbewegung, d. h. seit fast hundert Jahren, die anglikanische Kirche, die offizielle „Kirche von England“, erschüttern. Was in den dreißiger Jahren des verflossenen Jahrhunderts sich anbahnte, als der Kreis um Keble und Newman den Kampf gegen den theologischen Liberalismus und den von Lujo Brentano so sarkastisch geschilderten weltförmigen Indifferentismus der Hochkirche aufnahm, drängt heute unwiderstehlich einer Entscheidung zu. Der Liberalismus ist bei der offenen Preisgabe der christlichen Fundamentaldogmen gelandet, wie der Kongreß der „Modern Churchmen“ zu Cambridge im August 1921 klar erkennen ließ. Aber auch der von Edward Pusey begründete Ritualismus konnte, da er in den wichtigsten Fragen einer Entscheidung auswich, keine endgültige Lösung bedeuten. Die in ihm wirksame Hineinigung zum Katholizismus gewann neue Kraft und Verbreitung in der Gruppe der „Anglo-Katholiken“, deren letzte Tagungen zu Manchester (1922) und Torquai (1923) durch ihre Teilnehmerzahl nicht weniger wie durch die Entschiedenheit und Einmütigkeit der Stimmung weithin allgemeine Beachtung fanden.

Einheitsbestrebungen sind im Bereiche der englischen Kirchen im allgemeinen nichts Neues. Die im Jahre 1867 begründeten, alle

sieben Jahre stattfindenden Lambeth-Konferenzen sind die Träger dieser Unionsbewegung, und noch die letzte vom Jahre 1920 war mit einem „Aufruf an alle christlichen Völker“ hervorgetreten. Aber je einseitiger sich diese Wiedervereinigungsbestrebungen in den letzten Jahren dem festländischen Luthertum, der schismatischen Kirche und den Altkatholiken zuwandten, und je deutlicher die Abneigung Roms hervortrat, an derartigen religiösen Weltkonferenzen sich zu beteiligen, um so mehr mußten die „Anglo-Katholiken“ zu einem selbständigen Vorgehen sich veranlaßt sehen. Einer ihrer Führer, der greise Lord Halifax, war es dann, der im Oktober 1921 in Begleitung des Lazaristenpaters Portal, bekannt durch seine Mitwirkung bei der Entscheidung Leos XIII. über die Gültigkeit der anglikanischen Weihen, bei Kardinal *Mercier* erschien. Diese erste Begegnung wurde der Anfang mehrerer größerer Konferenzen, an denen auch bekannte katholische und anglikanische Theologen — u. a. Msgr. Batiffol und Bischof Gore von Oxford — teilgenommen haben.

Gegenüber manchen Bedenken und Mißverständnissen verteidigt jetzt der Mechelner Kardinal diesen Schritt. Man habe, schreibt er, sein Vorgehen unzweckmäßig genannt; es sei besser, die getrennten Kirchen ihrem Schicksale zu überlassen, bis der unwiderstehliche Drang zur Wahrheit sie von selbst auf den richtigen Weg führe. Und man habe gesagt, es sei von vorneherein zur Erfolglosigkeit verurteilt gewesen; Massenübertritte seien heute nicht mehr zu erhoffen, nur die individuelle Methode führe zum Ziel. *Mercier* will beides nicht unterschiedslos gelten lassen. Vor allem aber habe er als katholischer Bischof die nicht abweisen dürfen, die an seine Türe klopfen, wenn auch schon bei diesen unverbindlichen Vorbesprechungen die Größe der bestehenden Gegensätze klar zutage getreten sei.

Zu einem greifbaren *Ergebnis* haben die Konferenzen in Mecheln *nicht* geführt — wenn man nicht etwa die freundschaftliche Annäherung der im Glauben getrennten Teilnehmer bescheidenlich als einen Erfolg verbuchen will. Die schier unendliche Reihe

ähnlicher mißglückter Versuche ist um einen weiteren Fall vermehrt, und welche Schwierigkeiten hier zu überwinden sind, kann schon die eine Forderung der anglikanischen Gruppe zeigen, über das Vaticanum und Tridentinum hinweg im 15. Jahrhundert die Basis für die Einigung zu suchen. Schwach und ferne erscheinen so selbst der „English Church Union“, dem Organ der Anglo-Katholiken, die Hoffnungen auf eine Wiedervereinigung. Und schließlich ist auch die Frage von Lamas nicht ganz abzuweisen: In welchem Sinne könnte man, selbst im Falle des Gelingens dieser Mechelner Verhandlungen, einen Übertritt der „anglikanischen Kirche“ erhoffen? Die immerhin noch sehr kleine katholisierende Gruppe wäre vielleicht zu gewinnen. Aber die englische Staatskirche als solche würde ebenso abseits bleiben wie der modernistische Flügel der „Modern Churchmen“. Und am

wenigsten würde die übergroße Masse derjenigen, denen für ihr Christentum die bloße Zugehörigkeit zur Staatskirche genügt, „in ihrer gesättigten Trägheit die Mühen eines Umzuges auf sich zu nehmen geneigt sein.“

Alte und neue Seelsorge.

„Die Predigt, die Katechese, die Darbringung des hl. Opfers, die Spendung der Sakramente, der Krankenbesuch, die Werke der geistlichen und leiblichen Barmherzigkeit sind von jeher die Lebenselemente der Seelsorge gewesen und sind auch heute noch so unentbehrlich und notwendig wie je. Aber sie bedürfen einer Ergänzung, die wir die „moderne Seelsorge“ nennen, und deren Ziel es ist, die *vier stärksten Mächte* des Volkslebens zu erreichen und christlich zu machen: die *öffentliche Meinung*, die *Männer*, die *Jugend* und die *Massen*.“

Bischof Gibier von Versailles.



Der theologische Symbolismus.

Von Professor Dr. P. Junglas in Bonn.

Von dem theologischen Symbolismus redet und schreibt man erst in der allerneuesten Zeit. Das Kirchenlexikon hat im 11. Bande wohl Artikel über das Symbol als Kennzeichen, Sinnbild und Glaubensbekenntnis, über Symbolik als Lehre der dogmatischen Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, über die Bekenntnisschriften oder die symbolischen Bücher; aber über Symbolismus fehlt jede Andeutung. Auch Buchbergers so reichhaltiges und viel später erschienenenes kirchliches Handlexikon läßt uns im Stich. Nur im Artikel „Modernismus“ erwähnt *Gisler* flüchtig den Symbolismus. Und doch ist der Begriff des Symbolismus einer der wichtigsten Pfeiler des modernistischen Systems. Seit der Enzyklika *Pascendi gregis* gegen den Modernismus ist der Begriff des theologischen Symbolismus klar umschrieben und in dieser Umschreibung als Häresie verurteilt.

I.

Die päpstliche Enzyklika¹ kommt an nicht weniger als vier Stellen auf den Symbolismus zu sprechen; sie umgrenzt seinen Begriff und zieht flüchtig einige aus ihm sich ergebenden irrigen und verderblichen Folgerungen.

1. Zunächst ist die Rede vom philosophischen Symbolismus bei der Lehre der Modernisten vom Ursprung und innersten Wesen des Dogmas (S. 21). Die religiösen Formeln „stehen also in der Mitte zwischen dem Gläubigen und seinem Glauben: in bezug auf den Glauben sind sie nur unzulängliche Zeichen für seinen Inhalt, Symbole wie man gewöhnlich sagt (*sunt inadaequatae eius objecti notae, vulgo symbola vocitant*); in bezug auf den Gläubigen aber sind sie bloße Hilfsmittel (*mera instrumenta*). Es läßt sich also in keiner Weise dartun, daß sie die Wahrheit absolut enthalten (*eas veritatem absolute continere*); denn als Symbole sind sie Bilder der Wahrheit (*imagines sunt veritatis*) und müssen sich als solche dem religiösen Gefühl des Menschen anpassen. Gegenstand des religiösen Gefühls nun ist das Absolute, und das hat unendlich viele Erscheinungsweisen, so daß es bald in der einen, bald in der anderen hervortreten kann. Ebenso kann auch der gläubige Mensch in sehr verschiedener Lage sich befinden. Dem gleichen Wechsel müssen also auch die Formeln unterliegen, die wir Dogmen nennen. Auch sie sind notwendig veränderlich.“

Aus diesen Worten ergeben sich einige wichtige Bestimmungen über das Wesen der Symbole. Symbole heißen die dogmatischen, ja überhaupt die lehr-

¹ Ich zitiere das Rundschreiben vom 8. September 1907 nach der lat.-deutschen Ausgabe des Herderschen Verlags (o. J.).

haften religiösen Formeln. Sie sind nach den Modernisten nicht absolute Wahrheiten, sondern nur unzulängliche Zeichen, Bilder der Wahrheit. Das kommt daher, weil die lehrhaften Formeln keine Aussagen enthalten über Gott und göttliche Dinge, sondern primäre über religiöse Erlebnisse, Erfahrungen, über religiöse Lust- und Unlustempfindungen. Die religiöse Gefühlsskala ist besonders beschrieben von R. Otto²: Gefühle der Seligkeit, der Sehnsucht, Gefühle überschwenglichen Glückes und Geborgenseins, seliger Ruhe und Zuversicht (*fascinosum*) wechseln im religiösen Akte mit solchen des Grauens, des Grusels, des Schreckens, der Angst, der Reue, des Unheimlichen usw. (*tremendum*).

Diese Gefühle sind zunächst Erlebnisse der Seele von sich selbst^{2a}; jedes Gefühl ist ein bestimmt gefärbtes Erregtsein unseres eigenen Selbst. Wir fühlen im strengsten Sinne des Wortes niemals etwas anderes, sondern immer nur uns selbst. Mit dem Erregtsein ist meist auch ein bestimmtes Wissen verbunden über die Ursache des Gefühls. Wir haben Freude über eine gute Nachricht oder Ekel über einen häßlichen Anblick. Oft aber kennen wir keine Ursache. Dann tritt die Phantasie in Tätigkeit und deutet die Gefühle. Die eben geschilderten religiösen Gefühle werden auf Gott als ihre Ursache und ihren Gegenstand zurückgeführt. Die Enzyklika (S. 13) erklärt, daß sich nach den Modernisten das Gefühl des Göttlichen erhebt angesichts der Grenzen und Schranken, die in der sichtbaren Welt und im Bewußtsein sich finden. Letzten Endes sind es also die Rätsel der Welt und die Unbegreiflichkeiten des Seelenlebens, die im religiös gestimmten Menschen, *nullo praevertente mentis iudicio*, ein besonders geartetes Gefühl erregen. In diesem Gefühl ist die göttliche Realität als Objekt und Ursache enthalten: *hic vero (sensus) divinam ipsam realitatem tum tamquam objectum tum tamquam sui causam intimam in se implicatam habet*.

Man sieht, wie wenig Erkenntniswert und Wahrheitsgehalt diese religiösen Urteile besitzen. Tyrell³ vergleicht sie in dieser Hinsicht mit der seltsamen Bildersprache, welcher die Kranken sich bedienen, um ihre Empfindungen zu beschreiben. „Sie sprechen von reißenden, schneidenden, bohrenden Empfindungen, von einer Last, die auf die Brust oder das Gehirn drückt, von einem Stich in die Seite, von einem Kloß in der Kehle, von einem Reif, der den Kopf einzwängt usw. Diese Bilder sind selten das Erzeugnis einer Überlegung; sie werden vielmehr der Phantasie des Kranken durch den Schmerz selbst nahegelegt und aufgedrängt. Sie sind um so unverfälschter und zuverlässiger, je freier von jeder Art medizinischen Wissens und je unfähiger zu jedem Versuche trübender und störender Überlegung der Kranke ist.“

² R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1920.

^{2a} Vgl. Jos. Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1923, 200 f.

³ George Tyrell, *Zwischen Scylla u. Charybdis*, Jena 1909, 346.

Noch eine weitere Bestimmung für den Begriff des Symbols ergibt sich aus den angeführten Worten der Enzyklika: *ad credentem quod spectat, sunt mera instrumenta*. Sie besagen nicht, was das Göttliche an sich ist, sondern was es uns bedeutet. Auch als *instrumenta* sind sie Symbole, Bildersprache. „Dem hl. Petrus wird Christus plötzlich dadurch nahe gebracht, daß sich ihm sein Wesen in der Vorstellung „des Messias, des Sohnes des lebendigen Gottes“ verkörpert. Dem Verfasser des vierten Evangeliums erscheint er als der ewige Logos. Dem hl. Paulus als der zweite, der himmlische oder geistige Adam Diese Vorstellungen haben, da sie offenbart sind, keinen unmittelbaren theologischen Wert. Sie sind nur *e i n T e i l d e r E r f a h r u n g*, deren Wesen sie mitbestimmen helfen. Es ist die Erfahrung als eine konkrete Tatsache, als Realität betrachtet, die den Gegenstand der theologischen Erklärung bildet. Der Theologe wird die Beobachtung machen, daß Christus in jedem dieser Fälle die höchsten Kategorien für sich beansprucht, über die der Geist zur Verherrlichung eines menschlichen Wesens verfügt: Messias, Sohn Gottes, Urbild menschlicher Vollkommenheit, ewiges Wort. Für die noch spätere christliche Erfahrung wird er als wesensgleich an die Seite des Vaters erhoben, dank einer geläufigen Theologie, die eine solche Erhöhung für denkbar und mit seiner vollkommenen Menschlichkeit vereinbar hält. Aber von Anfang bis zum Ende ist die Erfahrung die gleiche. Weil die Menschen Christus als ihren Gott, ihren Heiland, ihr geistliches Brot, ihren Weg, ihre Wahrheit gefühlt und erfahren haben, haben sie sich seiner in der Vorstellung unter diesen Gestalten, in diesen Bildern bemächtigt, von denen die einen mehr, die andern weniger geeignet sind, dem Bedürfnis der Seele nach einem Ausdruck für all das, was sie erfüllt, zu genügen.“ (Tyrell, I. c., 353 f.)

Diese Formeln haben nur so lange einen religiösen Wert, als sie *s u g g e s t i v* wirken, d. h. als sie geeignet sind, religiöse Gefühle zu wecken. Das Dogma hat nämlich vor allem einen *p r a k t i s c h e n* Sinn. Es besagt zunächst eine Vorschrift für das Handeln und Sichverhalten. Das Dogma: „Christus ist auferstanden“, bedeutet: Betrage dich ihm gegenüber wie gegenüber einem unter uns Lebenden. Christus ist in der heiligen Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig, besagt nichts anders als: Benimm dich gegenüber der konsekrierten Hostie so, als ob Christus persönlich dort wäre. Es ist demnach ohne weiteres klar, weshalb die Modernisten die Dogmen Symbole oder Allegorien nennen. Es sind Hilfsmittel, um auf das Gemüt und den Willen einzuwirken. Sie sollen die Grundaffekte aller Religion, Demut und Vertrauen, Gefühle des tremendum und fascinosum in uns wecken. Entsprechen die bisherigen Formeln nicht mehr diesem Zwecke, dann muß die Kirche, getrieben von den Bedürfnissen der Gläubigen, die veralteten Formeln durch neue, lebendige Formeln ersetzen.

Die bisher behandelte Stelle des Rundschreibens ist die wichtigste, um den Begriff des Symbols zu klären. Jede dogmatische, ja jede lehrhafte Formel der Religion ist keine Belehrung über eine übernatürliche Wirklichkeit; es liegt keine

adaequatio rei et intellectus vor, sondern sie ist Symbol, Sinnbild aus einem doppelten Grunde: einmal ist sie Symbol des Glaubensinhaltes, d. h. ein ganz unzulängliches Zeichen, um Objekt und Ursache der religiösen Gefühle zu deuten; dann ist sie Symbol im praktischen Sinne, d. h. ein Mittel, um die religiösen Gefühle, die ursprünglich diese religiöse Bildersprache geboren oder hervorgerufen haben, von neuem zu wecken und zu erregen. Von der ursprünglichen religiösen Erfahrung ist sie nur ein Teil, der phantasiemäßig oder begrifflich geformte Nachklang jener Gnadenstunde, wo sich der Seele religiöse Gefühleindrücke enthüllten. Fällt die Formel in ein religiöses Gemüt, dann wird die ursprüngliche Erfahrung auch hier wieder lebendig.

2. In einer weiteren Stelle der Enzyklika über den Symbolismus (S. 37) werden einige praktische Verhaltensmaßregeln, die die Modernisten aus der gegebenen Definition ableiten, kurz angezeigt: „Der Gläubige darf sich also zunächst nicht über Gebühr an die Formel als solche hängen. Er soll sie nur gebrauchen, um zur absoluten Wahrheit zu gelangen. Diese wird von der Formel teils enthüllt, teils aber auch verschleiert. Die Formel sucht sie auszudrücken, kann sie aber niemals erreichen.“ Der Satz geht auf *Loisy* zurück. Er enthält eine Geringschätzung dogmatischer Sätze, weil wir ja nach ihm nicht an dogmatische Formeln glauben, sondern an die religiösen Gegenstände, die durch die theologischen Sätze nur sehr unvollkommen und anthropomorph vergegenständlicht werden.

Noch eine zweite praktische Folgerung wird an dieser Stelle aus dem Symbolismus gezogen, die noch radikaler ist: „Sodann wird daran erinnert, daß der Gläubige solche Formeln nur soweit gebrauchen solle, als sie ihm helfen; denn zur Hilfe werden sie geboten, nicht zur Last. Dabei müsse man allerdings aus Rücksicht auf ihre allgemeine Annahme den nötigen Respekt vor jenen Formeln wahren, welche die öffentliche Autorität für das allgemeine Bewußtsein als geeigneten Ausdruck befunden hat, solange wenigstens diese Autorität nichts anderes bestimmt hat.“ Das hier nur vage als „nötiger Respekt“ charakterisierte Verhalten des Modernisten ist nach dem Dekret *Lamentabili* (prop. 7) keinesfalls eine innere Zustimmung zur Glaubensentscheidung, sondern ein *silentium obsequiosum* im besten Falle: „Die Kirche kann, wenn sie Irrtümer verwirft, nicht eine innere Zustimmung zu diesem Urteile verlangen.“ Welchen Umfang diese inneren Vorbehalte annehmen dürfen, zeigt prop. 64 des Dekrets *Lamentabili*: „Der wissenschaftliche Fortschritt verlangt, daß die Auffassungen der christlichen Lehre von Gott, Schöpfung, Offenbarung, Person des fleischgewordenen Wortes, Erlösung reformiert werden.“ Prop. 65: „Der heutige Katholizismus läßt sich mit der wahren Wissenschaft nicht in Einklang bringen, wenn er nicht umgewandelt wird in ein undogmatisches Christentum, d. h. einen weitherzigen und freisinnigen Protestantismus.“

3. Die beiden noch übrig bleibenden Stellen der Enzyklika über den Symbolismus ziehen zwei antichristliche, ja antireligiöse Folgerungen aus dieser Lehre. Nach dem Rundschreiben folgt aus dem Symbolismus mit innerer Notwendig-

keit der Indifferentismus, vielleicht auch der Pantheismus. „Hier sei unterdessen darauf hingewiesen, daß nach dieser Lehre von der Erfahrung, wenn man die andere vom S y m b o l i s m u s dazunimmt, jede Religion, auch die heidnische, als wahr anzuerkennen ist. Warum sollten auch derartige Erfahrungen nicht in jeder beliebigen Religion gemacht werden? Mehr als einer will wissen, sie seien gemacht worden. Mit welchem Rechte wollte auch ein Modernist eine Erfahrung als unwahr ablehnen, weil ein Türke dafür bürgt, und nur solche von Katholiken als wahr gelten lassen? Das tun denn auch die Modernisten nicht; die einen sagen es verblümt, die andern sprechen es offen aus: alle Religionen seien wahr.“ (S. 27.) Als Begründung dieser Folgerung erscheint der Satz: „Für die W a h r h e i t der Verstandesformel genügt es, wenn sie dem religiösen Gefühl und dem gläubigen Menschen zusagt, ohne Rücksicht auf die Schärfe seines Verstandes.“ (l. c.)

Daß der religiöse Indifferentismus von Modernisten gelehrt wird, daß hier keine Konsequenzmacherei der Enzyklika vorliegt, mag ein kurzer Blick auf Tyrell dartun (l. c., 333 ff.). Der religiöse Trieb des Menschen bevölkert nach ihm den grenzenlosen Ozean des Unbekannten mit Gestalten seiner Phantasie, mit Göttern, die er nicht erzürnen und beleidigen darf, sondern deren Wohlgefallen und Gunst er erwerben muß, um sie im Lebenskampf auf seiner Seite zu haben. So entstehen religiöse Riten, Gesetze und Formeln, um sich in Einheit zu setzen mit diesen unbekannten Mächten. Ohne das klare Bewußtsein einer solchen lebendigen Einheit und Harmonie ist dem Menschen zumute, als würde er auf dem Ozean des Seins umhergetrieben wie ein leichtes Stroh. Er hat das Bedürfnis, sich verbunden zu fühlen mit dem Alpha und Omega. Dieses Bedürfnis befriedigt jede Religion in einem gewissen Grade, auch reine Zauberei und Magie, Dämonenkult, Geisterkult. Und es besteht zwischen ihnen und den Erfahrungen christlicher Heiligen und Ekstatiker wenigstens eine Einheit der Art. Es handelt sich nur um eine Verschiedenheit des intellektuellen und ethischen Niveaus, um reinere, der Wahrheit näher kommende Vorstellungen und Empfindungen von dem unbekannten Jenseits, zu dem wir uns in bewußte Beziehung setzen müssen, wenn wir die als zu eng empfundenen Grenzen unseres niedrigen, psychischen, organischen Ichs überschreiten wollen.“ (l. c., 337.)

Gegen Schluß des lehrhaften Teils der Enzyklika zieht der Papst dann die letzte, freilich nur als möglich hingestellte Konsequenz aus dem modernistischen Symbolismus. Es ist der Pantheismus. „Auch von ihrer Lehre über den Symbolismus dürfen sich die Modernisten nichts Besseres versprechen. Denn wenn alle Verstandeselemente, wie sie sagen, bloß Symbole Gottes sind, sollte dann nicht vielleicht auch der Begriff Gottes oder einer göttlichen Persönlichkeit ein Symbol sein? Wenn ja, so darf man wohl an der Persönlichkeit Gottes zweifeln, und es steht dem Pantheismus Tür und Tor offen.“

4. Es erübrigt noch zum Schlusse dieses ersten Teiles, den theologischen Symbolismus in das System des Modernismus einzugliedern. Er steht in

innigster und notwendiger Beziehung zu zwei anderen modernistischen Vorurteilen, dem Agnostizismus und der Immanenztheologie.

Der Agnostizismus bedeutet die Verzweiflung des Menschen an den transzendenten Kräften seines Intellektes. Mit Hilfe des Verstandes gibt es keine Möglichkeit, Gott und Göttliches zu erkennen. Der Agnostizismus hat eine doppelte Wurzel, eine religiöse und eine philosophische. Der neuere religiöse Agnostizismus knüpft an Luther und dessen Erbsündenlehre an. Die ratio superior, die sich mit den religiös-sittlichen Wahrheiten befaßt, ist nach ihm durch die Erbsünde völlig erstorben und verdorben. Nicht ein Fünkchen der geistigen Kräfte blieb übrig. Diese Richtung lebt weiter in der Pseudomystik und im Traditionalismus. Die philosophische Anknüpfung des modernen Agnostizismus liegt im mittelalterlichen Nominalismus, der unserem Verstande die Möglichkeit absprach, Allgemeinbegriffe zu bilden, die Wesenheit und die Ursachen der Dinge zu erkennen. Dieser Nominalismus entwickelte sich dann zum Empirismus, der nur die Sinneserkenntnis gelten läßt, und zum Idealismus, der unseren Ideen den objektiven Erkenntniswert abspricht. Der Agnostizismus selbst ist entweder ein reiner Agnostizismus, der jede Aussage über Gott und Göttliches vermeidet, oder ein gemilderter, der Aussagen über Gott zuläßt, aber nicht auf Grund vernünftiger Erkenntnis, sondern auf Grund der Offenbarung oder einer gefühlsmäßigen Gotteserkenntnis. Zum gemilderten Agnostizismus gehört der Modernismus. Semiagnostizismus oder gemilderten Agnostizismus nenne ich auch die Anschauung, daß wir nur die nackte Existenz, aber nicht das Wesen Gottes kennen.

Wie hängt nun der Symbolismus mit dem Agnostizismus zusammen? Aus ihm stammen die negativen Bestimmungen über den Begriff des Dogmas, daß dogmatische Formeln keinen Wahrheitsgehalt haben.

Es besteht aber nun trotz der prinzipiellen Unfähigkeit der Vernunft für das Göttliche die Tatsache der Religion als eines Urphänomens der Menschheit. Das hat die neuere vergleichende Religionsgeschichte erst recht ins hellste Licht gesetzt. Die sogenannten religionslosen Völker existieren nicht in Wirklichkeit, sondern sie sind Vorurteile der Entwicklungstheoretiker. Wie ist die Tatsache der Religion zu erklären? „Für den menschlichen Verstand ist durch sie (die Modernisten) jeder Weg zu Gott versperrt; dafür glaubt man einen besseren gefunden zu haben durch das religiöse Gefühl und die Aktion.“ (Enz. 83.) Das religiöse Gefühl und die Aktion aber gehören der Immanenztheologie an. Man versteht darunter das monistische Vorurteil, daß alle Entwicklungskräfte der Welt in die Welt selbst hinein verlegt werden müssen; die Immanenztheologie will von einem transzendenten Gott nichts wissen. Wie das Leben und die Geistseele sich aus den der Materie immanenten Kräften entwickelt haben sollen, so soll auch nach dieser Theorie die Religion, die Offenbarung, das Dogma und die Moral aus den Kräften der Menschenseele hervorgeflossen sein. Nicht vom Himmel, sondern von dieser Erde stammt alle religiöse Kultur, aber

nicht aus den gelähmten Verstandeskräften, sondern aus dem unerschöpflichen Borne des religiösen Gemütes. Der Mensch wird geboren mit weitausgebreiteten Armen nach dem Ideal, nach einem religiösen und sittlichen Ideal. Er sucht Geborgenheit gegenüber der ihn umgebenden und umdrohenden Vernichtung, er sucht moralischen Halt bei seinem ihm angeborenen Streben nach sittlicher Vervollkommenng. So wird die Religion, auch die ethische Religion, geboren aus dem Menschen selbst.

Es ist dem Papste nicht entgangen, daß manche Modernisten so reden, als ob sie neben dem Menschen noch den transzendenten Gott annähmen, so daß die religiöse Offenbarung doch schließlich von einem vom Menschen wesentlich verschiedenen Gotte stammte. Deshalb scheidet die Enzyklika diese Art von Immanenz zu reden von der Verurteilung aus. Sie schreibt (S. 87): „Wir müssen fragen, ob eine solche Immanenz zwischen Gott und dem Menschen scheide oder nicht (deum ab homine distinguat necne). Wenn ja, was ist dann für ein Unterschied von der katholischen Lehre vorhanden, und mit welchem Rechte darf man die Lehre von der äußeren Offenbarung verwerfen? Wenn nein, so ist der Pantheismus da. Nun will aber die modernistische Immanenz, „daß jedes Bewußtseinsphänomen (omne conscientiae phaenomenon) vom Menschen als Menschen ausgeht“. In diesem Falle schließt man mit Recht, daß von göttlicher Offenbarung nur im pantheistischen Sinne die Rede sein kann. So ergibt sich also, daß die Symbole oder lehrhaften religiösen Formeln weiter nichts sind als aus dem menschlichen Gemüt stammende bildhafte Versuche, um die dunklen Gefühle, die sich angesichts der Rätsel des Universums und angesichts der unbegreiflichen Tiefen des eigenen Ichs erheben, religiös zu deuten. Die von religiösen Genien erfundenen Symbole dienen der Nachwelt, um in jeder Seele jenes Spiel religiöser Gefühle zu wecken, wo Anziehung mit Abstoßung, Liebe mit Schauer kämpft. (Tyrell, 336.)

Man sage auch nicht, daß doch nach dem Geständnis der Enzyklika (S. 19) die Modernisten auch dem Verstande bei der Gewinnung religiöser Formeln eine Rolle zuschreiben, namentlich bei den sogenannten sekundären Formeln. Der Erkenntniswert dieser Formeln wird durch die Verstandestätigkeit nicht über den eben beschriebenen Symbolwert hinausgehoben. Jede Offenbarung erfolgt in Bildern, in allegorischen und poetischen Ausdrucksformen der seelischen Erregung. Tyrell nennt dies Stadium der Aussprache das prophetische oder symbolische: es sind die primären Formeln der Enzyklika. Im zweiten Stadium der Entwicklung sucht die Theologie die philosophischen Kategorien auf diese Bilder anzuwenden: es entstehen sekundäre Formeln, von denen die Kirche einzelne durch ihre Dogmatisierung gleichsam kanonisiert. Es liegt auf der Hand, daß Spekulationen über Urformeln, die des objektiven Wahrheitswertes bar sind, nicht zu Erkenntnissen führen, wenn die Formeln auch in philosophischer Gewandung einherschreiten. Tyrell brandmarkt das ganze Verfahren als verkehrten Theologismus, als Scholastizismus. Es ist grundfalsch nach ihm,

die Offenbarung als depositum fidei, als eine Summe von wunderbar vermittelten theologischen Sätzen zu betrachten, die der Obhut und Entwicklung durch die Kirche anvertraut seien. (l. c. 258, 285, 331, 389 usw.) Besonders charakteristisch ist folgende Stelle (l. c. 251): „In der Annahme, die der Eingebung entstammende Bildersprache der Offenbarung sei eine Darstellung der göttlichen Ideen, die sich der Art nach von einer Zusammenfassung menschlicher Denkinhalte in einem philosophischen oder wissenschaftlichen System nicht unterscheidet, und in der Voraussetzung, die Offenbarung sei eine auf wunderbare Weise vermittelte wissenschaftliche Erkenntnis, geeignet, die Ergebnisse des theologischen Denkens und Forschens zu ersetzen und zu berichtigen, liegt der Grundirrtum des Theologismus.“

II.

Es ergibt sich für uns angesichts des theologischen Symbolismus eine dreifache Aufgabe. Wir müssen zunächst den Symbolismus, insoweit er Häresie oder Irrtum ist, zurückweisen. Wir werden uns vorwiegend der dogmatischen Beweismethode bedienen. So wird sich am klarsten zeigen, daß es dem Symbolismus nicht gelungen ist, den dogmengeschichtlichen Tatsachen gerecht zu werden. Es wird sich zeigen daß der Symbolismus eine Hypothese der modernen Philosophie ist, die die Tatsachen der Schrift und Überlieferung nicht sachgemäß erklärt, sondern vergewaltigt. — Dann aber müssen wir uns auf die Grenzen unserer religiösen Erkenntnis energisch besinnen, den rechten Mittelweg zwischen Agnostizismus oder Symbolismus auf der einen Seite und naivem Anthropomorphismus auf der anderen Seite aufsuchen. — Zuletzt wollen wir auch das nach den Modernisten dogmenbildende religiöse Gefühl ins Auge fassen und uns kurz die Frage vorlegen, welche Bedeutung dem Gefühl zukommt bei der Gewinnung religiöser Erkenntnisse.

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Offenbarung selbst die Absicht hat, uns religiöse Wahrheiten zu lehren. Das geht daraus hervor, daß das Evangelium Jesu eine ganze Reihe von metaphysischen Gedankenkomplexen aus dem Alten Testamente übernimmt; daß Jesus und die Apostel neue Gedanken metaphysischer Art hinzufügen. Aus dem Alten Testament übernommen ist im wesentlichen: der ethische Monotheismus, die Schöpfung aus nichts, die Erschaffung des Menschen aus Leib und Seele, die Existenz guter und böser Geister. Aus der Erlösungslehre die Heilandserwartung, das Endgericht durch den Messias mit der Vergeltung nach den Werken, die Auferstehung des Fleisches. Von Jesus und den Aposteln ist hinzugefügt worden eine Reihe von Aussagen über die Erbsünde, die Christologie, die Erlösung durch Christi Tod, über Gnade und Gnadenvermittlung durch Kirche und Sakrament. Die Gotteslehre wurde gekrönt durch trinitarische Aussagen. Es ist unmöglich, selbst die Synoptiker so zu verstümmeln, daß man aus ihnen jede metaphysische Äußerung hinauswirft. Selbst wenn man in der Verunechtung so weit ginge, wie *Harnack* und

Loisy getan, dann bleiben doch der Vater in den Himmeln und die Menschenseele in ihrem unendlichen Wert als metaphysische Größen. Die Aussagen über diese Größen sind durchaus gedacht als Aussagen über religiöse Wirklichkeiten.

Daß das Christentum auch Lehre war, Wahrheiten vermittelte, ergibt sich auch, wenn wir den Glaubensbegriff im Neuen Testament ins Auge fassen. Es ist richtig, daß das Wort „glauben“ im Neuen Testament öfters mit Vertrauen umschrieben werden kann. Aber auch die *fiducia* ist kein nur subjektives Gefühl, sondern ein auf metaphysische Wirklichkeiten begründetes Vertrauen. Der Glaube hat zum Gegenstande Gott und sein Wirken in Natur und Geschichte, auch *res sperandas*, die sich in einer zukünftigen Welt vollenden. Als besonders charakteristisch für den Glaubensbegriff zitiere ich nur Röm 10, 9, wo als Heilsglaube bezeichnet wird der Glaube an eine von Gott gewirkte wunderbare Tatsache der Geschichte, die Auferstehung; ebenso das Bekenntnis zu Christus als dem Kyrios, d. i. dem Gotte der Christen: *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris*⁴. Der Glaube wird ferner in Gegensatz gestellt zu einer vollkommenen Erkenntnis Gottes, wie sie uns in der Ewigkeit zuteil wird. Mit Ausdrücken, die der Sphäre des Erkennens angehören, wird er bezeichnet als *cognoscere ex parte, videre per speculum* (1 Kor 13, 12). Auch erscheint er als ein Besonderes neben der *fiducia*, in den Stellen, wo die Trilogie Glaube, Hoffnung und Liebe aufgestellt wird.

Der modernistischen Darstellung widerspricht die ganze geschichtliche Entwicklung der Kirche. Ich erwähne kurz eine Reihe von Tatsachen, die uns zeigen, daß die Kirche ein *depositum fidei* besaß im Sinne von göttlich geoffenbarten Wahrheiten (Hebr 1, 1). Aus dem Neuen Testament kann man schon einen Katechismus des Urchristentums zusammenstellen, der inhaltlich dem Apostolicum entspricht. Als Tatsachen, die das Vorhandensein eines geoffenbarten Depositums erhärten, kommen in Frage: 1. Die Bildung und Zusammenstellung von *regulae fidei* und Glaubenssymbolen, die die wichtigsten Glaubenslehren enthielten⁵. 2. Die Belehrung der Gläubigen über den Inhalt des Glaubens in Predigt und Katechumenat. 3. Das Bekenntnis des Glaubens bei der Taufe und vor dem heidnischen Richter. 4. Die Stellung der Kirche zur Häresie, die nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften eine schroff ablehnende war. 5. Die Entwicklung der Theologie seit den Tagen eines Paulus und seit den Apologeten. Wir finden überall die Einstellung, daß gewisse geoffenbarte Wahrheiten gegen Angriffe verteidigt werden.

2. Der Modernismus will diese Beweise nicht gelten lassen. Er weist auf die unzähligen Zeugnisse der Schrift und Überlieferung hin, nach denen Gott „in

⁴ Zum Glaubensbegriff im Neuen Testament vgl. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg, Bd. I § 10 u. die dort verzeichnete Literatur.

⁵ Eine kurze Auswahl bietet *Hans Lietzmann*, Symbole der alten Kirche. (Kleine Texte für theol. Vorlesungen u. Übungen.) Bonn, Nr. 17/18.

unzugänglichem Lichte wohnt“ (1. Tim 6, 15), nur rätselhaft und im Spiegel erkannt wird (1. Kor 13, 12); daß Gott kein Eigenname zukomme, daß alle Gottesnamen nur aus seinen Wohltaten hergenommene Benennungen seien, daß Gott kein Wesen habe, unaussprechlich, unerklärbar sei, daß man deshalb Gott mehr ehre, wenn man über ihn schweige, als wenn man über ihn rede. Kurz, sie stellen alles Material zusammen, das die Theologen für gewöhnlich in den Paragraphen von der Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis und von den negativen Eigenschaften Gottes behandeln. Sie wollen damit beweisen, daß die Väter Anhänger der neuplatonischen Anschauung gewesen, daß Gott absolut unerkennbar sei. Nur die Tatsache, daß er existiere (*ὅτι ἔστιν*), sei erkennbar, aber nicht, was er sei (*τίς ἐστιν*), höchstens noch, was er nicht sei. Die Väter seien also Anhänger eines relativen Agnostizismus. Ihre Formeln hätten deshalb nur Annäherungswerte, sie seien schüchterne Versuche, das Unbegreifliche zu deuten, von keiner absoluten, sondern nur von relativer Bedeutung, Symbole, die den ewig Ungenannten zu enträtseln suchten.

Daraus ergebe sich, daß auch die Lehre vom depositum fidei im symbolischen Sinne zu umgrenzen sei. Gegenstand unseres Glaubens dürften deshalb niemals die unvollkommenen Formeln und Sätze sein, sondern das hinter ihnen liegende Unbegreifliche. An den Formeln hängen hieße nichts anders, als an der unvermeidlichen Unvollkommenheit hängen, sie für vollkommen und äquivalent erklären, trotzdem sie es nicht sind.

Die Väter werden von den Modernisten in einem Sinne ausgebeutet, wie es ihre Lehre nicht zuläßt⁶. Gewiß, unsere Gotteserkenntnis hat nach den Vätern enge Grenzen. Das kommt von der Schwäche unseres Geistes und von der unendlichen Vollkommenheit Gottes: er ist unsichtbar, deshalb nur in uneigentlichen und von den Kreaturen entliehenen Begriffen erkennbar; er ist zudem dem Wesen nach transzendent und unbegrenzt. Deshalb ist Gottes innerstes Wesen, die *vita Dei ad intra*, uns unbekannt, doch hat Gott uns in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung einen Einblick gewährt in sein Tun und Sein, so daß wir ihn und sein Wesen von jedem anderen Wesen scharf unterscheiden können. Chrysostomus fragt: „Ist Gott unbekannt? Keineswegs; ich weiß, daß er existiert, ich weiß, daß er gut ist, daß er barmherzig ist, daß er weise ist“ usw. (Expos. in Ps 143, 2.) Dann wieder: „Ich weiß vieles von Gott, aber das Wie weiß ich nicht. Ich weiß, daß er überall ist und überall ganz, aber das Wie weiß ich nicht. Ich weiß, daß er ohne Anfang, unerschaffen und ewig ist, aber das Wie weiß ich nicht. Denn durch keine vernünftige Überlegung kann erkannt werden, wie eine Substanz ist, die weder von sich selbst noch von andern das Sein empfangen hat. Ich weiß, daß er den Sohn erzeugt hat, aber das Wie kenne ich nicht. Ich weiß, daß der Heilige Geist aus ihm ist, aber das Wie begreife ich nicht.“ (De incomprehens. Dei nat. Homil. I, 3.)

⁶ Eine sehr gute Übersicht über die Väterlehre gibt *Le Bachelet* in dem Artikel „Dieu“ im Dict. de théologie cath. tom. IV, 1023—1151.

Im einzelnen faßt *Le Bachelet* die Väterlehre über die Tragweite unserer Erkenntnis also zusammen:

A. Bekannt ist Gottes Existenz. Das ist allgemeine Lehre. Aber hieraus folgt schon die Falschheit des Agnostizismus; auch gegen den relativen Agnostizismus erheben sich von hier aus ernste Bedenken. Denn ich kann Gottes Dasein nicht beweisen, ohne zugleich auch in etwa sein Wesen zu kennen. In dem Satze: „Gott existiert“, ist mindestens eine *idea confusa Dei* schon mitgegeben. Im Anschluß an Sap 13, 3 f., Röm 1, 20, denken sie dabei an den obersten Künstler der Welt, der mit überweltlicher Macht, Weisheit, Schönheit und Größe ausgestattet ist. Oder nach Röm 2, 14 denken sie an den Urheber der moralischen Ordnung; im Anschluß an Apg 14, 16; 17, 28 denken sie an den Erhalter und Regierer der Welt.

B. Nicht nur aus den relativen Namen: *artifex, dominator, creator* usw. erkennt man Gottes *sempiterna virtus et divinitas* (Röm 1, 20), sondern auch in den negativen Attributen. Die Väter bedienen sich der Negation in doppelter Hinsicht. Sie leugnen von Gott das kreatürliche Sein: So besonders Clemens Alex., Gregor. Nyss., Ps.-Dionysius, Augustinus, Joannes Damasc. Dann aber stellen sie Gott in direkten Gegensatz zu den Kreaturen. Das wird besonders wirkungsvoll, wenn sie nach dem Muster von 1 Tim 6, 16 und Röm 16, 27 exklusive Worte hinzufügen: *qui solus habet immortalitatem; soli sapienti Deo*. So nennen sie Gott allein unvergänglich, unsterblich, unveränderlich usw. Nach dem Agnostizismus kann der Sinn dieser Worte kein positives Ergebnis enthalten. Das ist aber falsch; denn die Väter sagen, daß sie ihn auf diese gegensätzliche Weise besser erkennen wie die, die sich rühmen, ihn in sich selbst zu kennen: Augustinus, Hieronymus, Joannes Chrys. Das ist auch richtig, denn diese negativen Bezeichnungen schließen in Wirklichkeit Unvollkommenheiten aus; Grenzen von Zeit, Raum, Potenzialität des Seins. Auch muß ja die Kenntnis einer positiven Bestimmung in der Negation eingeschlossen sein. Wir können von Gott nicht sagen, daß er unerschaffen sei, ohne zu wissen, daß er den Grund seines Seins in sich selbst habe. So wurzeln die negativen Aussagen in positiven, aber sie endigen in der Unbegreiflichkeit Gottes.

C. Gott wird nach den Vätern auch erkannt in seinen positiven, absoluten Attributen. Das ist die wichtigste, direkt gegen den Agnostizismus gerichtete Väterlehre. Gewiß, man kann das Wesen Gottes auch relativ ausdrücken, in Beziehung zu uns: Er ist das Sein unseres Seins, das Leben unseres Lebens. Aber die Väter fassen das: „Ich bin, der ich bin,“ (Ex 3, 14) und das „*qui est*“ (Sap 13, 1) absolut: Gott ist die Fülle des Seins. Er hat das Sein notwendig, ganz, rein, von keinem andern, aus sich selbst, also im eigentlichsten und vollsten Sinne. Außerdem nennen die Väter im Anschluß an die Schrift noch zwei andere Namen als Eigennamen Gottes, die also sein eigentliches Wesen ausdrücken: der Gute (Mt 19, 17); der Weise (Röm 16, 27). Aber es ist den Vätern nicht gelungen,

eine Norm aufzustellen, um eigentliche und uneigentliche Bezeichnungen Gottes streng zu scheiden, um die absoluten und relativen Attribute Gottes genau zu umgrenzen. Hier hat uns die Scholastik weiter gefördert in den zwei wichtigen Lehren von der *distinctio rationis* und den *perfectiones simplices et mixtae*.

Soviel aber ist klar: Man kann die Väter weder für den vollen noch für den halben Agnostizismus, der nur an der Erkenntnis der Existenz Gottes festhalten will, in Anspruch nehmen. Nach ihnen überschreitet unsere Erkenntnis weit die einfache nackte Tatsache der Existenz Gottes. Wir erkennen Gott auch in seiner Natur, das Wort in seinem weiteren Sinne genommen. Wir erkennen soviel von Gottes Wesen, daß wir ihn von jedem anderen Wesen unterscheiden können. Wenn sie sagen: Gott liegt jenseits unserer Erkenntnis, dann schließen sie bald eine totale oder komprehensive, bald eine intuitive Erkenntnis aus, oder eine unmittelbare und direkte, die erfolgt *per propriam notionem*. Unsere Gotteserkenntnis ist nur *partial*, *analog* und *mittelbar*.

3. Die Frage, ob wir auch an die Glaubenssätze glauben müssen oder, wie die Modernisten sagen, nur an das hinter ihnen liegende, durch die Formel nur teilweise entschleierte Göttliche⁷, ist schon von den Scholastikern behandelt und richtig beantwortet unter dem Titel: *Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabile*? Ob Gegenstand des Glaubens ein Urteil (*enuntiabile*) sei oder nur Gott der absolut Einfache⁸. Thomas sagt: Man muß unterscheiden den Gegenstand des Glaubens in sich und im Gläubigen. Das, was geglaubt wird, Gott, ist etwas absolut Einfaches. Dieser Gegenstand aber ist im Gläubigen als etwas Komplexes, in der Form von Urteilen, die aus Subjekt und Prädikat zusammengesetzt sind. Auch die dogmatische Formel muß geglaubt werden. Unser Glaubensakt aber bleibt nicht stehen bei der Formel, sondern bei der Sache. Denn wir bilden die Urteile nur, um durch sie zur Erkenntnis der Dinge zu gelangen, wie in der Wissenschaft so im Glauben.

Es ist deshalb nicht exakt, wenn die Modernisten sagen, man könne die Sätze nicht glauben. Sätze sind nicht *adaequates* und letztes Ziel unseres Glaubens, sondern nur Mittel, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen; solange wir kein Schauen Gottes haben, sind sie unerläßlich notwendige Mittel. Auch in der

⁷ Enzyklika S. 37, siehe S. 104 dieser Arbeit.

⁸ Thomas behandelt die Frage S. Th. 2, 2 q. 1 a. 2; 1 Sent. dist. 41; 3 sent. dist. 24 a. 1. De Verit. q. 14 a 8; a. 12. Vgl. auch S. Th. 1 q. 85 a. 5. In de Verit. handelt es sich für Thomas um die Lösung der Schwierigkeit, daß der Glaube identisch geblieben, trotzdem die Glaubenssätze gewachsen. Die Schwierigkeit wurde von manchen so beantwortet, daß Gegenstand des Glaubens nicht der Glaubenssatz, sondern die Sache sei (*fides non est de enuntiabili sed de re*). Das weist Thomas zurück; seine Lösung ist, daß nur die Erkenntnis des Glaubens gewachsen, der Glaube, wie er in der Seele ist, nicht aber der Umfang des Objektes, wie er außerhalb der Seele existiert. Der Glaube aber erhält seine Einheit *ex unitate rei*. Nimmt man den Glauben, wie er in unserer Seele aufgenommen ist, sic *plurificatur per diversa enuntiabilia*; sed ab hac diversitate non diversificatur fides.

Wissenschaft sind ja nicht nur die Dinge Gegenstand des Wissens, sondern auch z. B. in der Naturwissenschaft die in Sätzen formulierten Gesetze. Diese Formeln sind auch nicht rein subjektiv, reine Symbole, wie der Modernismus will, sondern objektiv-subjektiv, d. h. sie enthalten Bestimmungen des Objektes in der für uns Menschen notwendigen Art des Erkennens, im Urteil. Erst wenn wir Gott schauen, dann haben wir keine Formeln mehr notwendig, dann erkennen wir Gott *per modum simplicis intelligentiae*⁹.

III.

Angesichts des modernen Symbolismus, der eine Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit leugnet, müssen wir nun zeigen, wie wir zur eigentlichen Erkenntnis Gottes gelangen. Die Untersuchung wird zugleich die Grenzen unserer Gotteserkenntnis aufzeigen und auf diese Weise klarlegen, welches der berechtigte Kern des Symbolismus ist. Die objektiven Mittel, um zu Gott zu gelangen, sind die Schöpfung und die Offenbarung, die subjektiven die rationale Erkenntnis und der Glaube. Bezüglich der Schöpfung erhebt sich die Schwierigkeit: *Deus est infinitus, creatura est finita*. Wie aber kann man aus dem Endlichen zur Erkenntnis des Unendlichen gelangen? Für unsere natürliche Erkenntnis lautet ein fundamentaler Erkenntnisgrundsatz: *Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Das Problem, das sich daraus ergibt, läßt sich so formulieren: Ist es möglich, die subjektiven Elemente oder Fehlerquellen auszuschalten und zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen? Was dann die Offenbarung und den Glauben angeht, so sind auch sie mit Anthropomorphismen und Anthropopathismen belastet. Wird es möglich sein, aus ihnen eine wahre Gotteserkenntnis zu gewinnen¹⁰?

1. Die Erkenntnis des Unendlichen. Die Frühscholastik hatte mit Anselmus hingewiesen auf den Gottesbegriff, um aus ihm die Existenz des Unendlichen abzuleiten. Aus dem Begriff des *summum cogitabile* folgerte man seine Existenz. Thomas lehnt das ontologische Argument ab wegen des Sprunges aus der idealen Ordnung in die reelle, aus der Ordnung des Denkens in die des Daseins. Aus dem Begriff Gottes als des höchsten Wesens folgt nicht, daß Gott schon existiert im *rerum natura*, sed in *apprehensione intellectus tantum*. (S. Th. 1 q. 2 a. 1 ad 2.)

Auch wies man hin auf die Illuminationstheorie, die an den hl. Augustinus anknüpft. Nach dieser Erkenntnistheorie erkennt man aus der Kreatur Gott nur als *prima causa*, aber die Unendlichkeit wird nur erkannt durch die Einstrahlung von den ewigen Ideen her, die ja mit Gottes Wesen identisch sind.

⁹ Vgl. Artikel „Foi“ im *Dict. de théolog. cath.*, tom. VI.

¹⁰ Wenn wir hier immer nur von Gotteserkenntnis reden, so geschieht das, weil Gott Hauptgegenstand der Theologie ist, *objectum principale* oder *subjectum attributionis* genannt wird; alle anderen Wahrheiten beziehen sich auf Gott oder gehen aus ihm hervor, wie die Attribute sich auf das Wesen, dem sie eigen sind, beziehen oder aus ihm folgen. S. Th. 1 q. 1 a 7.

Thomas v. Aquin verwirft diese Erkenntnis *ex rationibus aeternis* und stellt sich auf den Boden des aristotelischen Empirismus: „Das geringe geistige Licht, das unserer Natur eigen ist, reicht aus zu unserer geistigen Erkenntnis.“ (C.gent. 2, 77.) Dieses kleine Sätzchen bedeutet eine erkenntnistheoretische Revolution: Thomas gelangt zur Erkenntnis der Unendlichkeit durch eine sorgfältige Analyse der *prima causa*. Alles Geschöpfliche ist zusammengesetzt aus Akt und Potenz; es ist nicht reine Wirklichkeit. Diese Zusammensetzung der Kreatur ergibt sich aus ihrer Erschaffung, weil aus dem Nichts und nach dem Nichts (*post nihil*), bleiben sie in der Potenz, in das Nichts zurückzukehren. Außerdem aber sind alle Kreaturen Fragment. Neben der beschränkten Wirklichkeit sind sie in Potenz zu weiteren Vollkommenheiten. Die erste Ursache aber darf nicht zusammengesetzt sein aus Akt und Potenz, sonst wäre sie nicht erste Ursache, sie bedürfte eines Wesens, das sie zusammengesetzt hätte. Da nun ein *regressus in infinitum* unmöglich ist, muß sie *actus purus* sein, ohne jede Potentialität, reinste, unendliche Wirklichkeit.

2. Der Weg, wie nun aus der Schöpfung nähere Bestimmungen für das Wesen Gottes gewonnen werden können, ergibt sich aus dem Grundsatz, daß alle Vollkommenheiten, die sich in der Wirkung finden, sich auch auf irgendeine Weise in der Ursache finden müssen. Es ist der Weg der Kausalität. Da nun Gott absolute Unendlichkeit ist, müssen alle aus den Kreaturen gewonnenen Begriffe, ehe sie auf Gott übertragen werden, von der Unvollkommenheit gereinigt (*via negationis*) und ins Unendliche gesteigert werden (*via eminentiae*).

Aber landen wir durch dieses Verfahren nicht beim Agnostizismus oder Symbolismus? Wenn ohne die nötigen Kautelen der Schritt aus der Welt zu Gott gemacht wird, dann kann man, wie die Geistesgeschichte lehrt, an verschiedenen Endstationen anlangen. So beim naiven Anthropomorphismus, der alle kreatürlichen Begriffe in Gott verlegt, nur in vergrößertem Maße in Gott finden will: „Wir verehren die Unsterblichen, als wären sie Menschen, täten im großen, was der Beste im kleinen tut oder möchte.“ (Goethe, *Das Göttliche*.) Hier wird die *via negationis et eminentiae* nicht oder nicht genug beachtet. Eindeutig (*univoce*) kann man keinen aus den Kreaturen abgeleiteten Begriff auf Gott übertragen. Man kann auch beim Pantheismus anlangen, wenn man zwischen kreatürlichem Sein und unendlichem Sein nicht zu scheiden vermag, oder beim Agnostizismus. Der Modernismus z. B. leugnet jede Erkenntnis des Unendlichen aus den Bestimmungen und Vollkommenheiten der Geschöpfe. Nur *aequivoce* lallen wir von Gott, wir gebrauchen kreatürliche Namen und Begriffe von Gott; Gott aber ist*der ganz Andere.

Zwischen diesen Gegensätzen sucht die katholische Theologie den richtigen Mittelweg durch ihre Lehre von der analogen Gotteserkenntnis¹¹. Man

¹¹ Es kann hier nicht die ganze Lehre von der Analogie vorgetragen werden. Vgl. die Lehrbücher der Metaphysik, außerdem *R. Garigon-Lagrange*, O. Pr., *Dieu, son Existence et sa Nature*, Paris 1920, 199 ff. — *A. Biard*, *De l'Analogie en Theodicée*, Grenoble 1909. —

übersetzt analog gewöhnlich mit ähnlich und sagt: Wir erkennen Gott aus den Geschöpfen, weil die Geschöpfe Gott ähnlich sind, nach Gottes Bilde erschaffen sind. „Da alle Vollkommenheiten von Gott als dem obersten Gipfel des Seins herabsteigen, so kann der Mensch, von den untersten Seinsstufen beginnend, stufenweise zur Gotteserkenntnis voranschreiten.“ (C. gent. 4, 1.) Der Begriff der Ähnlichkeit zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist freilich fürs erste noch sehr dunkel. Auch Thomas drückt sich oft sehr unbestimmt aus: *Creaturae ad Deum est aliqua similitudo* (de verit. q. 2 a. 11); *aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari*. (S. Th. 1 q. 13 a. 1.) Jede Ähnlichkeit beruht auf der Teilnahme an der Form der *causa agens*. Die *causa agens* kann nun die spezifische oder Wesensform mitteilen, wie es geschieht, wenn ein Mensch einen Menschen erzeugt; sie kann auch nur die generische Form mitteilen wie die Sonne bei ihrem Zeugungseinfluß auf die Lebewesen. Sie nehmen nur Sonnenkräfte auf, werden aber der Sonne nicht wesenhaft ähnlich, sondern nur gattungsmäßig (*secundum similitudinem generis*). Noch geringer ist die Ähnlichkeit oder die Teilnahme an der Form, wenn sie nur mitgeteilt wird *secundum aliqualem analogiam*, insofern das Sein mitgeteilt wird. *Et hoc modo illa, quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse*. (S. Th. 1 q. 4 a. 3.)

Durch solche Betrachtungen scheint sich der Ähnlichkeitsbegriff allmählich ganz zu verflüchtigen. Hält man fest, daß bei der Ähnlichkeit eine gemeinsame Form, sei es eine wesentliche oder nur eine beiläufige (etwa gleiche Qualitäten), vorhanden sein müsse, dann verfallen wir dem Agnostizismus. Denn das idem in diversis ist bei dem Unendlichen und Endlichen nicht anzutreffen. In dem Menschen ist das Wissen z. B. nach Art einer zufälligen Eigenschaft, bald nur potenziell, bald in Tätigkeit. Gottes Wissen aber ist sein Wesen, ein ewiger reiner Akt. Deshalb muß der Ähnlichkeitsbegriff vertieft und korrigiert werden. Analogie in der Gotteslehre ist Ähnlichkeit auf Grund der Kausalität. Man nennt die Speise gesund, wenn sie das Lebewesen gesund macht oder erhält, also auf Grund einer kausalen Beziehung. Gewiß ist die Ähnlichkeit im Sinne des idem in diversis zwischen Speise und Lebewesen größer als zwischen Gott und Mensch. Denn beide, Speise und Lebewesen, sind geschaffene Substanzen körperlicher Art. Aber die Analogie im Sinne der kausalen Abhängigkeit ist bei dem Gott-Mensch-Verhältnis viel tiefer und größer. Denn die Speise verursacht nur das Gesundsein, also eine akzidentelle Bestimmung, und auch das nicht als einzige, sondern nur als Teilursache. Gott aber kausiert den ganzen Menschen, sein Sein und seine Tätigkeit. Was immer die *ratio entis* im Menschen hat, ist von Gott als der ersten Ursache erschaffen, wird erhalten und in Tätig-

Chollet, „Analogie“ in Dict. théol. de cath. t. I. — Das K. L. hat keinen Artikel über Analogie, das K. H. L. nur eine ganz kurze Darstellung. — *Thomas*, S. Th. 1 q. 4 a. 3; 1 sent. d. 48 q. 1 a. 1; 2 sent. d. 16, q. 1 a. 1; c. gent. 1, 29; de verit. q. 2 a. 11; de pot. q. 7 a. 7; de div. nom. c. 9. lect. 3.

keit gesetzt. So ergibt sich eine Abhängigkeit bis in die Wurzeln des Seins. Nun aber muß die Ursache in ihrer Weise das besitzen, was die Wirkung enthält. So ist in der ontologischen Ordnung die Vollkommenheit des Seins in Gott, Gott ist das *primum analogatum*, während die Geschöpfe vermitteltes Sein besitzen. In der Ordnung der Erkenntnis aber sind unsere von den kreatürlichen Dingen abgezogenen Begriffe das erste. Wenn auch die Ursache unendlich und die Wirkung winzig klein ist, es bleibt die im Kausalgesetz eingeschlossene proportionale Ähnlichkeit bestehen. Gott muß in irgendeiner Weise das besitzen, was er gewirkt hat. Deshalb kann man mit Hilfe der aus den Kreaturen gewonnenen Begriffe zur Gotteserkenntnis gelangen. Man muß nur die von den Kreaturen abgezogenen Begriffe von aller Unvollkommenheit reinigen und zur Unendlichkeit steigern. Das ist keine subjektive Zutat, sondern ein Verfahren, das begründet ist in der durch Analyse der *causa prima* gewonnenen Erkenntnis, daß Gott *actus purus* sein muß.

Die scholastische Theologie hat jene Vollkommenheiten festgestellt, deren Begriff reine Vollkommenheit ausdrückt (*perfectiones purae* oder *simplices*). Es sind die Attribute Sein, Einheit, Wahrheit, Güte, Denken, Wollen, Wirken usw. Ihr metaphysisches Wesen, ihr formeller Begriff findet sich auch in Gott, wenn auch in unendlicher Vollkommenheit. Die *perfectiones mixtae* bedürfen außer einer Steigerung auch noch einer Läuterung. Es ist deshalb falsch, wenn man behaupten wollte, Gott ist gut heißt nur: Gott ist nicht böse (also rein negative Bestimmung). Es heißt auch nicht nur: Gott ist die Ursache der geschöpflichen Güte. Wollte man diesen Sätzen eine rein kausale oder rein negative Bedeutung geben, dann dürfte man auch sagen: Gott ist ein Körper, denn er hat auch die Körper erschaffen (kausaler Sinn); er ist nicht reine Potenz, wie die *materia prima* (negativer Sinn). Es heißt vielmehr, daß Gott in seiner Weise, d. h. unbegrenzt, das besitzen muß, was man bei den Geschöpfen Güte nennt, weil er den Geschöpfen die Güte gegeben hat. Thomas nennt diese Analogie *analogia proportionalitatis*, d. h. Ähnlichkeit auf Grund einer Verhältnisgleichheit (*de verit. q. 2 a. 11*).

3. Eine subjektive Grenze unserer Gotteserkenntnis beruht in der Natur unseres Erkennens. Wir erkennen immer mit subjektivem Einschlag (*per modum recipientis*). Unsere Begriffe als unsere inneren Lebensakte entsprechen nicht genau der Natur und Beschaffenheit des Gegenstandes. So erkennen wir das Individuell-körperliche in immateriellen Allgemeinbegriffen, das Einfache in zusammengesetzten Urteilen. Ein übertriebener Realismus hatte gelehrt, daß jedem Begriffe unseres Geistes auch im Objekt eine wirkliche Scheidung (*distinctio realis*) entspräche. Soviel Begriffe, soviel voneinander getrennte Objekte der Wirklichkeit. Da nun Gott ohne jede Zusammensetzung sein muß, hatte ein Teil der arabischen Philosophen sich dem Agnostizismus ergeben. Denn sie sagten, unsere Urteile mit ihrer Zusammensetzung aus Subjekt und Prädikat könnten das absolut einfache göttliche Wesen in keiner Weise fassen. An-

Der theologische Symbolismus.

Von Professor Dr. P. Junglas in Bonn.

Von dem theologischen Symbolismus redet und schreibt man erst in der allerneuesten Zeit. Das Kirchenlexikon hat im 11. Bande wohl Artikel über das Symbol als Kennzeichen, Sinnbild und Glaubensbekenntnis, über Symbolik als Lehre der dogmatischen Gegensätze zwischen Katholiken und Protestanten, über die Bekenntnisschriften oder die symbolischen Bücher; aber über Symbolismus fehlt jede Andeutung. Auch Buchbergers so reichhaltiges und viel später erschienenenes kirchliches Handlexikon läßt uns im Stich. Nur im Artikel „Modernismus“ erwähnt *Gisler* flüchtig den Symbolismus. Und doch ist der Begriff des Symbolismus einer der wichtigsten Pfeiler des modernistischen Systems. Seit der Enzyklika *Pascendi gregis* gegen den Modernismus ist der Begriff des theologischen Symbolismus klar umschrieben und in dieser Umschreibung als Häresie verurteilt.

I.

Die päpstliche Enzyklika¹ kommt an nicht weniger als vier Stellen auf den Symbolismus zu sprechen; sie umgrenzt seinen Begriff und zieht flüchtig einige aus ihm sich ergebenden irrigen und verderblichen Folgerungen.

1. Zunächst ist die Rede vom philosophischen Symbolismus bei der Lehre der Modernisten vom Ursprung und innersten Wesen des Dogmas (S. 21). Die religiösen Formeln „stehen also in der Mitte zwischen dem Gläubigen und seinem Glauben: in bezug auf den Glauben sind sie nur unzulängliche Zeichen für seinen Inhalt, Symbole wie man gewöhnlich sagt (*sunt inadaequatae eius objecti notae, vulgo symbola vocitant*); in bezug auf den Gläubigen aber sind sie bloße Hilfsmittel (*mera instrumenta*). Es läßt sich also in keiner Weise dartun, daß sie die Wahrheit absolut enthalten (*eas veritatem absolute continere*); denn als Symbole sind sie Bilder der Wahrheit (*imagines sunt veritatis*) und müssen sich als solche dem religiösen Gefühl des Menschen anpassen. Gegenstand des religiösen Gefühls nun ist das Absolute, und das hat unendlich viele Erscheinungsweisen, so daß es bald in der einen, bald in der anderen hervortreten kann. Ebenso kann auch der gläubige Mensch in sehr verschiedener Lage sich befinden. Dem gleichen Wechsel müssen also auch die Formeln unterliegen, die wir Dogmen nennen. Auch sie sind notwendig veränderlich.“

Aus diesen Worten ergeben sich einige wichtige Bestimmungen über das Wesen der Symbole. Symbole heißen die dogmatischen, ja überhaupt die lehr-

¹ Ich zitiere das Rundschreiben vom 8. September 1907 nach der lat.-deutschen Ausgabe des Herderschen Verlags (o. J.).

haften religiösen Formeln. Sie sind nach den Modernisten nicht absolute Wahrheiten, sondern nur unzulängliche Zeichen, Bilder der Wahrheit. Das kommt daher, weil die lehrhaften Formeln keine Aussagen enthalten über Gott und göttliche Dinge, sondern primäre über religiöse Erlebnisse, Erfahrungen, über religiöse Lust- und Unlustempfindungen. Die religiöse Gefühlsskala ist besonders beschrieben von R. Otto²: Gefühle der Seligkeit, der Sehnsucht, Gefühle überschwenglichen Glückes und Geborgenseins, seliger Ruhe und Zuversicht (*fascinosum*) wechseln im religiösen Akte mit solchen des Grauens, des Grusels, des Schreckens, der Angst, der Reue, des Unheimlichen usw. (*tremendum*).

Diese Gefühle sind zunächst Erlebnisse der Seele von sich selbst^{2a}; jedes Gefühl ist ein bestimmt gefärbtes Erregtsein unseres eigenen Selbst. Wir fühlen im strengsten Sinne des Wortes niemals etwas anderes, sondern immer nur uns selbst. Mit dem Erregtsein ist meist auch ein bestimmtes Wissen verbunden über die Ursache des Gefühls. Wir haben Freude über eine gute Nachricht oder Ekel über einen häßlichen Anblick. Oft aber kennen wir keine Ursache. Dann tritt die Phantasie in Tätigkeit und deutet die Gefühle. Die eben geschilderten religiösen Gefühle werden auf Gott als ihre Ursache und ihren Gegenstand zurückgeführt. Die Enzyklika (S. 13) erklärt, daß sich nach den Modernisten das Gefühl des Göttlichen erhebt angesichts der Grenzen und Schranken, die in der sichtbaren Welt und im Bewußtsein sich finden. Letzten Endes sind es also die Rätsel der Welt und die Unbegreiflichkeiten des Seelenlebens, die im religiös gestimmten Menschen, *nullo praevertente mentis iudicio*, ein besonders geartetes Gefühl erregen. In diesem Gefühl ist die göttliche Realität als Objekt und Ursache enthalten: *hic vero (sensus) divinam ipsam realitatem tum tamquam objectum tum tamquam sui causam intimam in se implicatam habet*.

Man sieht, wie wenig Erkenntniswert und Wahrheitsgehalt diese religiösen Urteile besitzen. Tyrell³ vergleicht sie in dieser Hinsicht mit der seltsamen Bildersprache, welcher die Kranken sich bedienen, um ihre Empfindungen zu beschreiben. „Sie sprechen von reißenden, schneidenden, bohrenden Empfindungen, von einer Last, die auf die Brust oder das Gehirn drückt, von einem Stich in die Seite, von einem Kloß in der Kehle, von einem Reif, der den Kopf einzwängt usw. Diese Bilder sind selten das Erzeugnis einer Überlegung; sie werden vielmehr der Phantasie des Kranken durch den Schmerz selbst nahegelegt und aufgedrängt. Sie sind um so unverfälschter und zuverlässiger, je freier von jeder Art medizinischen Wissens und je unfähiger zu jedem Versuche trübender und störender Überlegung der Kranke ist.“

² R. Otto, *Das Heilige*, Breslau 1920.

^{2a} Vgl. Jos. Geyser, *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, Münster 1923, 200 f.

³ George Tyrell, *Zwischen Scylla u. Charybdis*, Jena 1909, 346.

Noch eine weitere Bestimmung für den Begriff des Symbols ergibt sich aus den angeführten Worten der Enzyklika: *ad credentem quod spectat, sunt mera instrumenta*. Sie besagen nicht, was das Göttliche an sich ist, sondern was es uns bedeutet. Auch als *instrumenta* sind sie Symbole, Bildersprache. „Dem hl. Petrus wird Christus plötzlich dadurch nahe gebracht, daß sich ihm sein Wesen in der Vorstellung „des Messias, des Sohnes des lebendigen Gottes“ verkörpert. Dem Verfasser des vierten Evangeliums erscheint er als der ewige Logos. Dem hl. Paulus als der zweite, der himmlische oder geistige Adam Diese Vorstellungen haben, da sie offenbart sind, keinen unmittelbaren theologischen Wert. Sie sind nur *e i n T e i l d e r E r f a h r u n g*, deren Wesen sie mitbestimmen helfen. Es ist die Erfahrung als eine konkrete Tatsache, als Realität betrachtet, die den Gegenstand der theologischen Erklärung bildet. Der Theologe wird die Beobachtung machen, daß Christus in jedem dieser Fälle *d i e h ö c h s t e n K a t e g o r i e n* für sich beansprucht, über die der Geist zur Verherrlichung eines menschlichen Wesens verfügt: Messias, Sohn Gottes, Urbild menschlicher Vollkommenheit, ewiges Wort. Für die noch spätere christliche Erfahrung wird er als wesensgleich an die Seite des Vaters erhoben, dank einer geläufigen Theologie, die eine solche Erhöhung für denkbar und mit seiner vollkommenen Menschlichkeit vereinbar hält. Aber von Anfang bis zum Ende ist die Erfahrung die gleiche. Weil die Menschen Christus als ihren Gott, ihren Heiland, ihr geistliches Brot, ihren Weg, ihre Wahrheit gefühlt und erfahren haben, haben sie sich seiner in der Vorstellung unter diesen Gestalten, in diesen Bildern bemächtigt, von denen die einen mehr, die andern weniger geeignet sind, dem Bedürfnis der Seele nach einem Ausdruck für all das, was sie erfüllt, zu genügen.“ (Tyrell, I. c., 353 f.)

Diese Formeln haben nur so lange einen religiösen Wert, als sie *s u g g e s t i v* wirken, d. h. als sie geeignet sind, religiöse Gefühle zu wecken. Das Dogma hat nämlich vor allem einen *p r a k t i s c h e n* Sinn. Es besagt zunächst eine Vorschrift für das Handeln und Sichverhalten. Das Dogma: „Christus ist auferstanden“, bedeutet: Betrage dich ihm gegenüber wie gegenüber einem unter uns Lebenden. Christus ist in der heiligen Eucharistie wahrhaft, wirklich und wesentlich gegenwärtig, besagt nichts anders als: Benimm dich gegenüber der konsekrierten Hostie so, als ob Christus persönlich dort wäre. Es ist demnach ohne weiteres klar, weshalb die Modernisten die Dogmen Symbole oder Allegorien nennen. Es sind Hilfsmittel, um auf das Gemüt und den Willen einzuwirken. Sie sollen die Grundaffekte aller Religion, Demut und Vertrauen, Gefühle des tremendum und fascinosum in uns wecken. Entsprechen die bisherigen Formeln nicht mehr diesem Zwecke, dann muß die Kirche, getrieben von den Bedürfnissen der Gläubigen, die veralteten Formeln durch neue, lebendige Formeln ersetzen.

Die bisher behandelte Stelle des Rundschreibens ist die wichtigste, um den Begriff des Symbols zu klären. Jede dogmatische, ja jede lehrhafte Formel der Religion ist keine Belehrung über eine übernatürliche Wirklichkeit; es liegt keine

adaequatio rei et intellectus vor, sondern sie ist Symbol, Sinnbild aus einem doppelten Grunde: einmal ist sie Symbol des Glaubensinhaltes, d. h. ein ganz unzulängliches Zeichen, um Objekt und Ursache der religiösen Gefühle zu deuten; dann ist sie Symbol im praktischen Sinne, d. h. ein Mittel, um die religiösen Gefühle, die ursprünglich diese religiöse Bildersprache geboren oder hervorgerufen haben, von neuem zu wecken und zu erregen. Von der ursprünglichen religiösen Erfahrung ist sie nur ein Teil, der phantasiemäßig oder begrifflich geformte Nachklang jener Gnadenstunde, wo sich der Seele religiöse Gefühleindrücke enthüllten. Fällt die Formel in ein religiöses Gemüt, dann wird die ursprüngliche Erfahrung auch hier wieder lebendig.

2. In einer weiteren Stelle der Enzyklika über den Symbolismus (S. 37) werden einige praktische Verhaltensmaßregeln, die die Modernisten aus der gegebenen Definition ableiten, kurz angezeigt: „Der Gläubige darf sich also zunächst nicht über Gebühr an die Formel als solche hängen. Er soll sie nur gebrauchen, um zur absoluten Wahrheit zu gelangen. Diese wird von der Formel teils enthüllt, teils aber auch verschleiert. Die Formel sucht sie auszudrücken, kann sie aber niemals erreichen.“ Der Satz geht auf *Loisy* zurück. Er enthält eine Geringschätzung dogmatischer Sätze, weil wir ja nach ihm nicht an dogmatische Formeln glauben, sondern an die religiösen Gegenstände, die durch die theologischen Sätze nur sehr unvollkommen und anthropomorph vergegenständlicht werden.

Noch eine zweite praktische Folgerung wird an dieser Stelle aus dem Symbolismus gezogen, die noch radikaler ist: „Sodann wird daran erinnert, daß der Gläubige solche Formeln nur soweit gebrauchen solle, als sie ihm helfen; denn zur Hilfe werden sie geboten, nicht zur Last. Dabei müsse man allerdings aus Rücksicht auf ihre allgemeine Annahme den nötigen Respekt vor jenen Formeln wahren, welche die öffentliche Autorität für das allgemeine Bewußtsein als geeigneten Ausdruck befunden hat, solange wenigstens diese Autorität nichts anderes bestimmt hat.“ Das hier nur vage als „nötiger Respekt“ charakterisierte Verhalten des Modernisten ist nach dem Dekret *Lamentabili* (prop. 7) keinesfalls eine innere Zustimmung zur Glaubensentscheidung, sondern ein *silentium obsequiosum* im besten Falle: „Die Kirche kann, wenn sie Irrtümer verwirft, nicht eine innere Zustimmung zu diesem Urteile verlangen.“ Welchen Umfang diese inneren Vorbehalte annehmen dürfen, zeigt prop. 64 des Dekrets *Lamentabili*: „Der wissenschaftliche Fortschritt verlangt, daß die Auffassungen der christlichen Lehre von Gott, Schöpfung, Offenbarung, Person des fleischgewordenen Wortes, Erlösung reformiert werden.“ Prop. 65: „Der heutige Katholizismus läßt sich mit der wahren Wissenschaft nicht in Einklang bringen, wenn er nicht umgewandelt wird in ein undogmatisches Christentum, d. h. einen weitherzigen und freisinnigen Protestantismus.“

3. Die beiden noch übrig bleibenden Stellen der Enzyklika über den Symbolismus ziehen zwei antichristliche, ja antireligiöse Folgerungen aus dieser Lehre. Nach dem Rundschreiben folgt aus dem Symbolismus mit innerer Notwendig-

keit der Indifferentismus, vielleicht auch der Pantheismus. „Hier sei unterdessen darauf hingewiesen, daß nach dieser Lehre von der Erfahrung, wenn man die andere vom S y m b o l i s m u s dazunimmt, jede Religion, auch die heidnische, als wahr anzuerkennen ist. Warum sollten auch derartige Erfahrungen nicht in jeder beliebigen Religion gemacht werden? Mehr als einer will wissen, sie seien gemacht worden. Mit welchem Rechte wollte auch ein Modernist eine Erfahrung als unwahr ablehnen, weil ein Türke dafür bürgt, und nur solche von Katholiken als wahr gelten lassen? Das tun denn auch die Modernisten nicht; die einen sagen es verblümt, die andern sprechen es offen aus: alle Religionen seien wahr.“ (S. 27.) Als Begründung dieser Folgerung erscheint der Satz: „Für die W a h r h e i t der Verstandesformel genügt es, wenn sie dem religiösen Gefühl und dem gläubigen Menschen zusagt, ohne Rücksicht auf die Schärfe seines Verstandes.“ (l. c.)

Daß der religiöse Indifferentismus von Modernisten gelehrt wird, daß hier keine Konsequenzmacherei der Enzyklika vorliegt, mag ein kurzer Blick auf *Tyrell* dartun (l. c., 333 ff.). Der religiöse Trieb des Menschen bevölkert nach ihm den grenzenlosen Ozean des Unbekannten mit Gestalten seiner Phantasie, mit Göttern, die er nicht erzürnen und beleidigen darf, sondern deren Wohlgefallen und Gunst er erwerben muß, um sie im Lebenskampf auf seiner Seite zu haben. So entstehen religiöse Riten, Gesetze und Formeln, um sich in Einheit zu setzen mit diesen unbekannten Mächten. Ohne das klare Bewußtsein einer solchen lebendigen Einheit und Harmonie ist dem Menschen zumute, als würde er auf dem Ozean des Seins umhergetrieben wie ein leichtes Stroh. Er hat das Bedürfnis, sich verbunden zu fühlen mit dem Alpha und Omega. Dieses Bedürfnis befriedigt jede Religion in einem gewissen Grade, auch reine Zauberei und Magie, Dämonenkult, Geisterkult. Und es besteht zwischen ihnen und den Erfahrungen christlicher Heiligen und Ekstater wenigstens eine Einheit der Art. Es handelt sich nur um eine Verschiedenheit des intellektuellen und ethischen Niveaus, um reinere, der Wahrheit näher kommende Vorstellungen und Empfindungen von dem unbekannten Jenseits, zu dem wir uns in bewußte Beziehung setzen müssen, wenn wir die als zu eng empfundenen Grenzen unseres niedrigen, psychischen, organischen Ichs überschreiten wollen.“ (l. c., 337.)

Gegen Schluß des lehrhaften Teils der Enzyklika zieht der Papst dann die letzte, freilich nur als möglich hingestellte Konsequenz aus dem modernistischen Symbolismus. Es ist der Pantheismus. „Auch von ihrer Lehre über den Symbolismus dürfen sich die Modernisten nichts Besseres versprechen. Denn wenn alle Verstandeselemente, wie sie sagen, bloß Symbole Gottes sind, sollte dann nicht vielleicht auch der Begriff Gottes oder einer göttlichen Persönlichkeit ein Symbol sein? Wenn ja, so darf man wohl an der Persönlichkeit Gottes zweifeln, und es steht dem Pantheismus Tür und Tor offen.“

4. Es erübrigt noch zum Schlusse dieses ersten Teiles, den theologischen Symbolismus in das System des Modernismus einzugliedern. Er steht in

innigster und notwendiger Beziehung zu zwei anderen modernistischen Vorurteilen, dem Agnostizismus und der Immanenztheologie.

Der Agnostizismus bedeutet die Verzweiflung des Menschen an den transzendenten Kräften seines Intellektes. Mit Hilfe des Verstandes gibt es keine Möglichkeit, Gott und Göttliches zu erkennen. Der Agnostizismus hat eine doppelte Wurzel, eine religiöse und eine philosophische. Der neuere religiöse Agnostizismus knüpft an Luther und dessen Erbsündenlehre an. Die ratio superior, die sich mit den religiös-sittlichen Wahrheiten befaßt, ist nach ihm durch die Erbsünde völlig erstorben und verdorben. Nicht ein Fünkchen der geistigen Kräfte blieb übrig. Diese Richtung lebt weiter in der Pseudomystik und im Traditionalismus. Die philosophische Anknüpfung des modernen Agnostizismus liegt im mittelalterlichen Nominalismus, der unserem Verstande die Möglichkeit absprach, Allgemeinbegriffe zu bilden, die Wesenheit und die Ursachen der Dinge zu erkennen. Dieser Nominalismus entwickelte sich dann zum Empirismus, der nur die Sinneserkenntnis gelten läßt, und zum Idealismus, der unseren Ideen den objektiven Erkenntniswert abspricht. Der Agnostizismus selbst ist entweder ein reiner Agnostizismus, der jede Aussage über Gott und Göttliches vermeidet, oder ein gemilderter, der Aussagen über Gott zuläßt, aber nicht auf Grund vernünftiger Erkenntnis, sondern auf Grund der Offenbarung oder einer gefühlsmäßigen Gotteserkenntnis. Zum gemilderten Agnostizismus gehört der Modernismus. Semiagnostizismus oder gemilderten Agnostizismus nenne ich auch die Anschauung, daß wir nur die nackte Existenz, aber nicht das Wesen Gottes kennen.

Wie hängt nun der Symbolismus mit dem Agnostizismus zusammen? Aus ihm stammen die negativen Bestimmungen über den Begriff des Dogmas, daß dogmatische Formeln keinen Wahrheitsgehalt haben.

Es besteht aber nun trotz der prinzipiellen Unfähigkeit der Vernunft für das Göttliche die Tatsache der Religion als eines Urphänomens der Menschheit. Das hat die neuere vergleichende Religionsgeschichte erst recht ins hellste Licht gesetzt. Die sogenannten religionslosen Völker existieren nicht in Wirklichkeit, sondern sie sind Vorurteile der Entwicklungstheoretiker. Wie ist die Tatsache der Religion zu erklären? „Für den menschlichen Verstand ist durch sie (die Modernisten) jeder Weg zu Gott versperrt; dafür glaubt man einen besseren gefunden zu haben durch das religiöse Gefühl und die Aktion.“ (Enz. 83.) Das religiöse Gefühl und die Aktion aber gehören der Immanenztheologie an. Man versteht darunter das monistische Vorurteil, daß alle Entwicklungskräfte der Welt in die Welt selbst hinein verlegt werden müssen; die Immanenztheologie will von einem transzendenten Gott nichts wissen. Wie das Leben und die Geistseele sich aus den der Materie immanenten Kräften entwickelt haben sollen, so soll auch nach dieser Theorie die Religion, die Offenbarung, das Dogma und die Moral aus den Kräften der Menschenseele hervorgeflossen sein. Nicht vom Himmel, sondern von dieser Erde stammt alle religiöse Kultur, aber

nicht aus den gelähmten Verstandeskräften, sondern aus dem unerschöpflichen Borne des religiösen Gemütes. Der Mensch wird geboren mit weitausgebreiteten Armen nach dem Ideal, nach einem religiösen und sittlichen Ideal. Er sucht Geborgenheit gegenüber der ihn umgebenden und umdrohenden Vernichtung, er sucht moralischen Halt bei seinem ihm angeborenen Streben nach sittlicher Vervollkommenung. So wird die Religion, auch die ethische Religion, geboren aus dem Menschen selbst.

Es ist dem Papste nicht entgangen, daß manche Modernisten so reden, als ob sie neben dem Menschen noch den transzendenten Gott annähmen, so daß die religiöse Offenbarung doch schließlich von einem vom Menschen wesentlich verschiedenen Gotte stammte. Deshalb scheidet die Enzyklika diese Art von Immanenz zu reden von der Verurteilung aus. Sie schreibt (S. 87): „Wir müssen fragen, ob eine solche Immanenz zwischen Gott und dem Menschen scheide oder nicht (*deum ab homine distinguat necne*). Wenn ja, was ist dann für ein Unterschied von der katholischen Lehre vorhanden, und mit welchem Rechte darf man die Lehre von der äußeren Offenbarung verwerfen? Wenn nein, so ist der Pantheismus da. Nun will aber die modernistische Immanenz, „daß jedes Bewußtseinsphänomen (*omne conscientiae phaenomenon*) vom Menschen als Menschen ausgeht“. In diesem Falle schließt man mit Recht, daß von göttlicher Offenbarung nur im pantheistischen Sinne die Rede sein kann. So ergibt sich also, daß die Symbole oder lehrhaften religiösen Formeln weiter nichts sind als aus dem menschlichen Gemüt stammende bildhafte Versuche, um die dunklen Gefühle, die sich angesichts der Rätsel des Universums und angesichts der unbegreiflichen Tiefen des eigenen Ichs erheben, religiös zu deuten. Die von religiösen Genien erfundenen Symbole dienen der Nachwelt, um in jeder Seele jenes Spiel religiöser Gefühle zu wecken, wo Anziehung mit Abstoßung, Liebe mit Schauer kämpft. (Tyrell, 336.)

Man sage auch nicht, daß doch nach dem Geständnis der Enzyklika (S. 19) die Modernisten auch dem Verstande bei der Gewinnung religiöser Formeln eine Rolle zuschreiben, namentlich bei den sogenannten sekundären Formeln. Der Erkenntniswert dieser Formeln wird durch die Verstandestätigkeit nicht über den eben beschriebenen Symbolwert hinausgehoben. Jede Offenbarung erfolgt in Bildern, in allegorischen und poetischen Ausdrucksformen der seelischen Erregung. Tyrell nennt dies Stadium der Aussprache das prophetische oder symbolische: es sind die primären Formeln der Enzyklika. Im zweiten Stadium der Entwicklung sucht die Theologie die philosophischen Kategorien auf diese Bilder anzuwenden: es entstehen sekundäre Formeln, von denen die Kirche einzelne durch ihre Dogmatisierung gleichsam kanonisiert. Es liegt auf der Hand, daß Spekulationen über Urformeln, die des objektiven Wahrheitswertes bar sind, nicht zu Erkenntnissen führen, wenn die Formeln auch in philosophischer Gewandung einherschreiten. Tyrell brandmarkt das ganze Verfahren als verkehrten Theologismus, als Scholastizismus. Es ist grundfalsch nach ihm,

die Offenbarung als *depositum fidei*, als eine Summe von wunderbar vermittelten theologischen Sätzen zu betrachten, die der Obhut und Entwicklung durch die Kirche anvertraut seien. (l. c. 258, 285, 331, 389 usw.) Besonders charakteristisch ist folgende Stelle (l. c. 251): „In der Annahme, die der Eingebung entstammende Bildersprache der Offenbarung sei eine Darstellung der göttlichen Ideen, die sich der Art nach von einer Zusammenfassung menschlicher Denkinhalte in einem philosophischen oder wissenschaftlichen System nicht unterscheidet, und in der Voraussetzung, die Offenbarung sei eine auf wunderbare Weise vermittelte wissenschaftliche Erkenntnis, geeignet, die Ergebnisse des theologischen Denkens und Forschens zu ersetzen und zu berichtigen, liegt der Grundirrtum des Theologismus.“

II.

Es ergibt sich für uns angesichts des theologischen Symbolismus eine dreifache Aufgabe. Wir müssen zunächst den Symbolismus, insoweit er Häresie oder Irrtum ist, zurückweisen. Wir werden uns vorwiegend der dogmatischen Beweismethode bedienen. So wird sich am klarsten zeigen, daß es dem Symbolismus nicht gelungen ist, den dogmengeschichtlichen Tatsachen gerecht zu werden. Es wird sich zeigen daß der Symbolismus eine Hypothese der modernen Philosophie ist, die die Tatsachen der Schrift und Überlieferung nicht sachgemäß erklärt, sondern vergewaltigt. — Dann aber müssen wir uns auf die Grenzen unserer religiösen Erkenntnis energisch besinnen, den rechten Mittelweg zwischen Agnostizismus oder Symbolismus auf der einen Seite und naivem Anthropomorphismus auf der anderen Seite aufsuchen. — Zuletzt wollen wir auch das nach den Modernisten dogmenbildende religiöse Gefühl ins Auge fassen und uns kurz die Frage vorlegen, welche Bedeutung dem Gefühl zukommt bei der Gewinnung religiöser Erkenntnisse.

1. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Offenbarung selbst die Absicht hat, uns religiöse Wahrheiten zu lehren. Das geht daraus hervor, daß das Evangelium Jesu eine ganze Reihe von metaphysischen Gedankenkomplexen aus dem Alten Testamente übernimmt; daß Jesus und die Apostel neue Gedanken metaphysischer Art hinzufügen. Aus dem Alten Testament übernommen ist im wesentlichen: der ethische Monotheismus, die Schöpfung aus nichts, die Erschaffung des Menschen aus Leib und Seele, die Existenz guter und böser Geister. Aus der Erlösungslehre die Heilandserwartung, das Endgericht durch den Messias mit der Vergeltung nach den Werken, die Auferstehung des Fleisches. Von Jesus und den Aposteln ist hinzugefügt worden eine Reihe von Aussagen über die Erbsünde, die Christologie, die Erlösung durch Christi Tod, über Gnade und Gnadenvermittlung durch Kirche und Sakrament. Die Gotteslehre wurde gekrönt durch trinitarische Aussagen. Es ist unmöglich, selbst die Synoptiker so zu verstümmeln, daß man aus ihnen jede metaphysische Äußerung hinauswirft. Selbst wenn man in der Verunechtung so weit ginge, wie *Harnack* und

Loisy getan, dann bleiben doch der Vater in den Himmeln und die Menschenseele in ihrem unendlichen Wert als metaphysische Größen. Die Aussagen über diese Größen sind durchaus gedacht als Aussagen über religiöse Wirklichkeiten.

Daß das Christentum auch Lehre war, Wahrheiten vermittelte, ergibt sich auch, wenn wir den Glaubensbegriff im Neuen Testament ins Auge fassen. Es ist richtig, daß das Wort „glauben“ im Neuen Testament öfters mit Vertrauen umschrieben werden kann. Aber auch die *fiducia* ist kein nur subjektives Gefühl, sondern ein auf metaphysische Wirklichkeiten begründetes Vertrauen. Der Glaube hat zum Gegenstande Gott und sein Wirken in Natur und Geschichte, auch *res sperandas*, die sich in einer zukünftigen Welt vollenden. Als besonders charakteristisch für den Glaubensbegriff zitiere ich nur Röm 10, 9, wo als Heilsglaube bezeichnet wird der Glaube an eine von Gott gewirkte wunderbare Tatsache der Geschichte, die Auferstehung; ebenso das Bekenntnis zu Christus als dem Kyrios, d. i. dem Gotte der Christen: *Si confitearis in ore tuo Dominum Jesum et in corde tuo credideris, quod Deus illum suscitavit a mortuis, salvus eris*⁴. Der Glaube wird ferner in Gegensatz gestellt zu einer vollkommenen Erkenntnis Gottes, wie sie uns in der Ewigkeit zuteil wird. Mit Ausdrücken, die der Sphäre des Erkennens angehören, wird er bezeichnet als *cognoscere ex parte, videre per speculum* (1 Kor 13, 12). Auch erscheint er als ein Besonderes neben der *fiducia*, in den Stellen, wo die Trilogie Glaube, Hoffnung und Liebe aufgestellt wird.

Der modernistischen Darstellung widerspricht die ganze geschichtliche Entwicklung der Kirche. Ich erwähne kurz eine Reihe von Tatsachen, die uns zeigen, daß die Kirche ein *depositum fidei* besaß im Sinne von göttlich geoffenbarten Wahrheiten (Hebr 1, 1). Aus dem Neuen Testament kann man schon einen Katechismus des Urchristentums zusammenstellen, der inhaltlich dem Apostolicum entspricht. Als Tatsachen, die das Vorhandensein eines geoffenbarten Depositums erhärten, kommen in Frage: 1. Die Bildung und Zusammenstellung von *regulae fidei* und Glaubenssymbolen, die die wichtigsten Glaubenslehren enthielten⁵. 2. Die Belehrung der Gläubigen über den Inhalt des Glaubens in Predigt und Katechumenat. 3. Das Bekenntnis des Glaubens bei der Taufe und vor dem heidnischen Richter. 4. Die Stellung der Kirche zur Häresie, die nach dem Zeugnis der neutestamentlichen Schriften eine schroff ablehnende war. 5. Die Entwicklung der Theologie seit den Tagen eines Paulus und seit den Apologeten. Wir finden überall die Einstellung, daß gewisse geoffenbarte Wahrheiten gegen Angriffe verteidigt werden.

2. Der Modernismus will diese Beweise nicht gelten lassen. Er weist auf die unzähligen Zeugnisse der Schrift und Überlieferung hin, nach denen Gott „in

⁴ Zum Glaubensbegriff im Neuen Testament vgl. *Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg, Bd. I § 10 u. die dort verzeichnete Literatur.

⁵ Eine kurze Auswahl bietet *Hans Lietzmann*, Symbole der alten Kirche. (Kleine Texte für theol. Vorlesungen u. Übungen.) Bonn, Nr. 17/18.

unzugänglichem Lichte wohnt“ (1. Tim 6, 15), nur rätselhaft und im Spiegel erkannt wird (1. Kor 13, 12); daß Gott kein Eigenname zukomme, daß alle Gottesnamen nur aus seinen Wohltaten hergenommene Benennungen seien, daß Gott kein Wesen habe, unaussprechlich, unerklärbar sei, daß man deshalb Gott mehr ehre, wenn man über ihn schweige, als wenn man über ihn rede. Kurz, sie stellen alles Material zusammen, das die Theologen für gewöhnlich in den Paragraphen von der Unvollkommenheit unserer Gotteserkenntnis und von den negativen Eigenschaften Gottes behandeln. Sie wollen damit beweisen, daß die Väter Anhänger der neuplatonischen Anschauung gewesen, daß Gott absolut unerkennbar sei. Nur die Tatsache, daß er existiere (*ὅτι ἔστιν*), sei erkennbar, aber nicht, was er sei (*τίς ἐστιν*), höchstens noch, was er nicht sei. Die Väter seien also Anhänger eines relativen Agnostizismus. Ihre Formeln hätten deshalb nur Annäherungswerte, sie seien schüchterne Versuche, das Unbegreifliche zu deuten, von keiner absoluten, sondern nur von relativer Bedeutung, Symbole, die den ewig Ungenannten zu enträtseln suchten.

Daraus ergebe sich, daß auch die Lehre vom *depositum fidei* im symbolischen Sinne zu umgrenzen sei. Gegenstand unseres Glaubens dürften deshalb niemals die unvollkommenen Formeln und Sätze sein, sondern das hinter ihnen liegende Unbegreifliche. An den Formeln hängen hieße nichts anders, als an der unvermeidlichen Unvollkommenheit hängen, sie für vollkommen und äquivalent erklären, trotzdem sie es nicht sind.

Die Väter werden von den Modernisten in einem Sinne ausgebeutet, wie es ihre Lehre nicht zuläßt⁶. Gewiß, unsere Gotteserkenntnis hat nach den Vätern enge Grenzen. Das kommt von der Schwäche unseres Geistes und von der unendlichen Vollkommenheit Gottes: er ist unsichtbar, deshalb nur in uneigentlichen und von den Kreaturen entliehenen Begriffen erkennbar; er ist zudem dem Wesen nach transzendent und unbegrenzt. Deshalb ist Gottes innerstes Wesen, die *vita Dei ad intra*, uns unbekannt, doch hat Gott uns in der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung einen Einblick gewährt in sein Tun und Sein, so daß wir ihn und sein Wesen von jedem anderen Wesen scharf unterscheiden können. Chrysostomus fragt: „Ist Gott unbekannt? Keineswegs; ich weiß, daß er existiert, ich weiß, daß er gut ist, daß er barmherzig ist, daß er weise ist“ usw. (*Expos. in Ps 143, 2.*) Dann wieder: „Ich weiß vieles von Gott, aber das Wie weiß ich nicht. Ich weiß, daß er überall ist und überall ganz, aber das Wie weiß ich nicht. Ich weiß, daß er ohne Anfang, unerschaffen und ewig ist, aber das Wie weiß ich nicht. Denn durch keine vernünftige Überlegung kann erkannt werden, wie eine Substanz ist, die weder von sich selbst noch von andern das Sein empfangen hat. Ich weiß, daß er den Sohn erzeugt hat, aber das Wie kenne ich nicht. Ich weiß, daß der Heilige Geist aus ihm ist, aber das Wie begreife ich nicht.“ (*De incomprehens. Dei nat. Homil. I, 3.*)

⁶ Eine sehr gute Übersicht über die Väterlehre gibt *Le Bachelet* in dem Artikel „Dieu“ im *Dict. de théologie cath.* tom. IV, 1023—1151.

Im einzelnen faßt *Le Bachelet* die Väterlehre über die Tragweite unserer Erkenntnis also zusammen:

A. Bekannt ist Gottes Existenz. Das ist allgemeine Lehre. Aber hieraus folgt schon die Falschheit des Agnostizismus; auch gegen den relativen Agnostizismus erheben sich von hier aus ernste Bedenken. Denn ich kann Gottes Dasein nicht beweisen, ohne zugleich auch in etwa sein Wesen zu kennen. In dem Satze: „Gott existiert“, ist mindestens eine *idea confusa Dei* schon mitgegeben. Im Anschluß an Sap 13, 3 f., Röm 1, 20, denken sie dabei an den obersten Künstler der Welt, der mit überweltlicher Macht, Weisheit, Schönheit und Größe ausgestattet ist. Oder nach Röm 2, 14 denken sie an den Urheber der moralischen Ordnung; im Anschluß an Apg 14, 16; 17, 28 denken sie an den Erhalter und Regierer der Welt.

B. Nicht nur aus den relativen Namen: *artifex*, *dominator*, *creator* usw. erkennt man Gottes *sempiterna virtus et divinitas* (Röm 1, 20), sondern auch in den negativen Attributen. Die Väter bedienen sich der Negation in doppelter Hinsicht. Sie leugnen von Gott das kreatürliche Sein: So besonders Clemens Alex., Gregor. Nyss., Ps.-Dionysius, Augustinus, Joannes Damasc. Dann aber stellen sie Gott in direkten Gegensatz zu den Kreaturen. Das wird besonders wirkungsvoll, wenn sie nach dem Muster von 1 Tim 6, 16 und Röm 16, 27 exklusive Worte hinzufügen: *qui solus habet immortalitatem; soli sapienti Deo*. So nennen sie Gott allein unvergänglich, unsterblich, unveränderlich usw. Nach dem Agnostizismus kann der Sinn dieser Worte kein positives Ergebnis enthalten. Das ist aber falsch; denn die Väter sagen, daß sie ihn auf diese gegensätzliche Weise besser erkennen wie die, die sich rühmen, ihn in sich selbst zu kennen: Augustinus, Hieronymus, Joannes Chrys. Das ist auch richtig, denn diese negativen Bezeichnungen schließen in Wirklichkeit Unvollkommenheiten aus; Grenzen von Zeit, Raum, Potenzialität des Seins. Auch muß ja die Kenntnis einer positiven Bestimmung in der Negation eingeschlossen sein. Wir können von Gott nicht sagen, daß er unerschaffen sei, ohne zu wissen, daß er den Grund seines Seins in sich selbst habe. So wurzeln die negativen Aussagen in positiven, aber sie endigen in der Unbegreiflichkeit Gottes.

C. Gott wird nach den Vätern auch erkannt in seinen positiven, absoluten Attributen. Das ist die wichtigste, direkt gegen den Agnostizismus gerichtete Väterlehre. Gewiß, man kann das Wesen Gottes auch relativ ausdrücken, in Beziehung zu uns: Er ist das Sein unseres Seins, das Leben unseres Lebens. Aber die Väter fassen das: „Ich bin, der ich bin,“ (Ex 3, 14) und das „*qui est*“ (Sap 13, 1) absolut: Gott ist die Fülle des Seins. Er hat das Sein notwendig, ganz, rein, von keinem andern, aus sich selbst, also im eigentlichsten und vollsten Sinne. Außerdem nennen die Väter im Anschluß an die Schrift noch zwei andere Namen als Eigennamen Gottes, die also sein eigentliches Wesen ausdrücken: der Gute (Mt 19, 17); der Weise (Röm 16, 27). Aber es ist den Vätern nicht gelungen,

eine Norm aufzustellen, um eigentliche und uneigentliche Bezeichnungen Gottes streng zu scheiden, um die absoluten und relativen Attribute Gottes genau zu umgrenzen. Hier hat uns die Scholastik weiter gefördert in den zwei wichtigen Lehren von der *distinctio rationis* und den *perfectiones simplices et mixtae*.

Soviel aber ist klar: Man kann die Väter weder für den vollen noch für den halben Agnostizismus, der nur an der Erkenntnis der Existenz Gottes festhalten will, in Anspruch nehmen. Nach ihnen überschreitet unsere Erkenntnis weit die einfache nackte Tatsache der Existenz Gottes. Wir erkennen Gott auch in seiner Natur, das Wort in seinem weiteren Sinne genommen. Wir erkennen soviel von Gottes Wesen, daß wir ihn von jedem anderen Wesen unterscheiden können. Wenn sie sagen: Gott liegt jenseits unserer Erkenntnis, dann schließen sie bald eine totale oder comprehensive, bald eine intuitive Erkenntnis aus, oder eine unmittelbare und direkte, die erfolgt *per propriam notionem*. Unsere Gotteserkenntnis ist nur partial, analog und mittelbar.

3. Die Frage, ob wir auch an die Glaubenssätze glauben müssen oder, wie die Modernisten sagen, nur an das hinter ihnen liegende, durch die Formel nur teilweise entschleierte Göttliche⁷, ist schon von den Scholastikern behandelt und richtig beantwortet unter dem Titel: *Utrum obiectum fidei sit aliquid complexum per modum enuntiabilis?* Ob Gegenstand des Glaubens ein Urteil (*enuntiabile*) sei oder nur Gott der absolut Einfache⁸. Thomas sagt: Man muß unterscheiden den Gegenstand des Glaubens in sich und im Gläubigen. Das, was geglaubt wird, Gott, ist etwas absolut Einfaches. Dieser Gegenstand aber ist im Gläubigen als etwas Komplexes, in der Form von Urteilen, die aus Subjekt und Prädikat zusammengesetzt sind. Auch die dogmatische Formel muß geglaubt werden. Unser Glaubensakt aber bleibt nicht stehen bei der Formel, sondern bei der Sache. Denn wir bilden die Urteile nur, um durch sie zur Erkenntnis der Dinge zu gelangen, wie in der Wissenschaft so im Glauben.

Es ist deshalb nicht exakt, wenn die Modernisten sagen, man könne die Sätze nicht glauben. Sätze sind nicht *adaequates* und letztes Ziel unseres Glaubens, sondern nur Mittel, um zur Gotteserkenntnis zu gelangen; solange wir kein Schauen Gottes haben, sind sie unerläßlich notwendige Mittel. Auch in der

⁷ Enzyklika S. 37, siehe S. 104 dieser Arbeit.

⁸ Thomas behandelt die Frage S. Th. 2, 2 q. 1 a. 2; 1 Sent. dist. 41; 3 sent. dist. 24 a. 1. De Verit. q. 14 a 8; a. 12. Vgl. auch S. Th. 1 q. 85 a. 5. In de Verit. handelt es sich für Thomas um die Lösung der Schwierigkeit, daß der Glaube identisch geblieben, trotzdem die Glaubenssätze gewachsen. Die Schwierigkeit wurde von manchen so beantwortet, daß Gegenstand des Glaubens nicht der Glaubenssatz, sondern die Sache sei (*fides non est de enuntiabili sed de re*). Das weist Thomas zurück; seine Lösung ist, daß nur die Erkenntnis des Glaubens gewachsen, der Glaube, wie er in der Seele ist, nicht aber der Umfang des Objektes, wie er außerhalb der Seele existiert. Der Glaube aber erhält seine Einheit *ex unitate rei*. Nimmt man den Glauben, wie er in unserer Seele aufgenommen ist, *sic plurificatur per diversa enuntiabilia; sed ab hac diversitate non diversificatur fides*.

Wissenschaft sind ja nicht nur die Dinge Gegenstand des Wissens, sondern auch z. B. in der Naturwissenschaft die in Sätzen formulierten Gesetze. Diese Formeln sind auch nicht rein subjektiv, reine Symbole, wie der Modernismus will, sondern objektiv-subjektiv, d. h. sie enthalten Bestimmungen des Objektes in der für uns Menschen notwendigen Art des Erkennens, im Urteil. Erst wenn wir Gott schauen, dann haben wir keine Formeln mehr notwendig, dann erkennen wir Gott *per modum simplicis intelligentiae*⁹.

III.

Angesichts des modernen Symbolismus, der eine Erkenntnis der göttlichen Wirklichkeit leugnet, müssen wir nun zeigen, wie wir zur eigentlichen Erkenntnis Gottes gelangen. Die Untersuchung wird zugleich die Grenzen unserer Gotteserkenntnis aufzeigen und auf diese Weise klarlegen, welches der berechtigte Kern des Symbolismus ist. Die objektiven Mittel, um zu Gott zu gelangen, sind die Schöpfung und die Offenbarung, die subjektiven die rationale Erkenntnis und der Glaube. Bezüglich der Schöpfung erhebt sich die Schwierigkeit: *Deus est infinitus, creatura est finita*. Wie aber kann man aus dem Endlichen zur Erkenntnis des Unendlichen gelangen? Für unsere natürliche Erkenntnis lautet ein fundamentaler Erkenntnisgrundsatz: *Quidquid recipitur per modum recipientis recipitur*. Das Problem, das sich daraus ergibt, läßt sich so formulieren: Ist es möglich, die subjektiven Elemente oder Fehlerquellen auszuschalten und zu einer objektiven Erkenntnis zu gelangen? Was dann die Offenbarung und den Glauben angeht, so sind auch sie mit Anthropomorphismen und Anthropopathismen belastet. Wird es möglich sein, aus ihnen eine wahre Gotteserkenntnis zu gewinnen¹⁰?

1. Die Erkenntnis des Unendlichen. Die Frühscholastik hatte mit Anselmus hingewiesen auf den Gottesbegriff, um aus ihm die Existenz des Unendlichen abzuleiten. Aus dem Begriff des *summum cogitabile* folgerte man seine Existenz. Thomas lehnt das ontologische Argument ab wegen des Sprunges aus der idealen Ordnung in die reelle, aus der Ordnung des Denkens in die des Daseins. Aus dem Begriff Gottes als des höchsten Wesens folgt nicht, daß Gott schon existiert im *rerum natura*, sed in *apprehensione intellectus tantum*. (S. Th. 1 q. 2 a. 1 ad 2.)

Auch wies man hin auf die Illuminationstheorie, die an den hl. Augustinus anknüpft. Nach dieser Erkenntnistheorie erkennt man aus der Kreatur Gott nur als *prima causa*, aber die Unendlichkeit wird nur erkannt durch die Einstrahlung von den ewigen Ideen her, die ja mit Gottes Wesen identisch sind.

⁹ Vgl. Artikel „Foi“ im *Dict. de théolog. cath.*, tom. VI.

¹⁰ Wenn wir hier immer nur von Gotteserkenntnis reden, so geschieht das, weil Gott Hauptgegenstand der Theologie ist, *objectum principale* oder *subjectum attributionis* genannt wird; alle anderen Wahrheiten beziehen sich auf Gott oder gehen aus ihm hervor, wie die Attribute sich auf das Wesen, dem sie eigen sind, beziehen oder aus ihm folgen. S. Th. 1 q. 1 a 7.

Thomas v. Aquin verwirft diese Erkenntnis *ex rationibus aeternis* und stellt sich auf den Boden des aristotelischen Empirismus: „Das geringe geistige Licht, das unserer Natur eigen ist, reicht aus zu unserer geistigen Erkenntnis.“ (C. gent. 2, 77.) Dieses kleine Sätzchen bedeutet eine erkenntnistheoretische Revolution: Thomas gelangt zur Erkenntnis der Unendlichkeit durch eine sorgfältige Analyse der *prima causa*. Alles Geschöpfliche ist zusammengesetzt aus Akt und Potenz; es ist nicht reine Wirklichkeit. Diese Zusammensetzung der Kreatur ergibt sich aus ihrer Erschaffung, weil aus dem Nichts und nach dem Nichts (*post nihil*), bleiben sie in der Potenz, in das Nichts zurückzukehren. Außerdem aber sind alle Kreaturen Fragment. Neben der beschränkten Wirklichkeit sind sie in Potenz zu weiteren Vollkommenheiten. Die erste Ursache aber darf nicht zusammengesetzt sein aus Akt und Potenz, sonst wäre sie nicht erste Ursache, sie bedürfte eines Wesens, das sie zusammengesetzt hätte. Da nun ein *regressus in infinitum* unmöglich ist, muß sie *actus purus* sein, ohne jede Potentialität, reinste, unendliche Wirklichkeit.

2. Der Weg, wie nun aus der Schöpfung nähere Bestimmungen für das Wesen Gottes gewonnen werden können, ergibt sich aus dem Grundsatz, daß alle Vollkommenheiten, die sich in der Wirkung finden, sich auch auf irgendeine Weise in der Ursache finden müssen. Es ist der Weg der Kausalität. Da nun Gott absolute Unendlichkeit ist, müssen alle aus den Kreaturen gewonnenen Begriffe, ehe sie auf Gott übertragen werden, von der Unvollkommenheit gereinigt (*via negationis*) und ins Unendliche gesteigert werden (*via eminentiae*).

Aber landen wir durch dieses Verfahren nicht beim Agnostizismus oder Symbolismus? Wenn ohne die nötigen Kautelen der Schritt aus der Welt zu Gott gemacht wird, dann kann man, wie die Geistesgeschichte lehrt, an verschiedenen Endstationen anlangen. So beim naiven Anthropomorphismus, der alle kreatürlichen Begriffe in Gott verlegt, nur in vergrößertem Maße in Gott finden will: „Wir verehren die Unsterblichen, als wären sie Menschen, täten im großen, was der Beste im kleinen tut oder möchte.“ (Goethe, *Das Göttliche*.) Hier wird die *via negationis et eminentiae* nicht oder nicht genug beachtet. Eindeutig (*univoce*) kann man keinen aus den Kreaturen abgeleiteten Begriff auf Gott übertragen. Man kann auch beim Pantheismus anlangen, wenn man zwischen kreatürlichem Sein und unendlichem Sein nicht zu scheiden vermag, oder beim Agnostizismus. Der Modernismus z. B. leugnet jede Erkenntnis des Unendlichen aus den Bestimmungen und Vollkommenheiten der Geschöpfe. Nur *aequivoce* fallen wir von Gott, wir gebrauchen kreatürliche Namen und Begriffe von Gott; Gott aber ist der ganz Andere.

Zwischen diesen Gegensätzen sucht die katholische Theologie den richtigen Mittelweg durch ihre Lehre von der analogen Gotteserkenntnis¹¹. Man

¹¹ Es kann hier nicht die ganze Lehre von der Analogie vorgetragen werden. Vgl. die Lehrbücher der Metaphysik, außerdem *R. Garigon-Lagrange*, O. Pr., *Dieu, son Existence et sa Nature*, Paris 1920, 199 ff. — *A. Biard*, *De l'Analogie en Theodicée*, Grenoble 1909. —

übersetzt analog gewöhnlich mit ähnlich und sagt: Wir erkennen Gott aus den Geschöpfen, weil die Geschöpfe Gott ähnlich sind, nach Gottes Bilde erschaffen sind. „Da alle Vollkommenheiten von Gott als dem obersten Gipfel des Seins herabsteigen, so kann der Mensch, von den untersten Seinsstufen beginnend, stufenweise zur Gotteserkenntnis voranschreiten.“ (C. gent. 4, 1.) Der Begriff der Ähnlichkeit zwischen dem Endlichen und Unendlichen ist freilich fürs erste noch sehr dunkel. Auch Thomas drückt sich oft sehr unbestimmt aus: *Creaturae ad Deum est aliqua similitudo* (de verit. q. 2 a. 11); *aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari*. (S. Th. 1 q. 13 a. 1.) Jede Ähnlichkeit beruht auf der Teilnahme an der Form der *causa agens*. Die *causa agens* kann nun die spezifische oder Wesensform mitteilen, wie es geschieht, wenn ein Mensch einen Menschen erzeugt; sie kann auch nur die generische Form mitteilen wie die Sonne bei ihrem Zeugungseinfluß auf die Lebewesen. Sie nehmen nur Sonnenkräfte auf, werden aber der Sonne nicht wesenhaft ähnlich, sondern nur gattungsmäßig (*secundum similitudinem generis*). Noch geringer ist die Ähnlichkeit oder die Teilnahme an der Form, wenn sie nur mitgeteilt wird *secundum aliqualem analogiam*, insofern das *Sein* mitgeteilt wird. *Et hoc modo illa, quae sunt a Deo, assimilantur ei, in quantum sunt entia, ut primo et universali principio totius esse*. (S. Th. 1 q. 4 a. 3.)

Durch solche Betrachtungen scheint sich der Ähnlichkeitsbegriff allmählich ganz zu verflüchtigen. Hält man fest, daß bei der Ähnlichkeit eine gemeinsame Form, sei es eine wesentliche oder nur eine beiläufige (etwa gleiche Qualitäten), vorhanden sein müsse, dann verfallen wir dem Agnostizismus. Denn das *idem in diversis* ist bei dem Unendlichen und Endlichen nicht anzutreffen. In dem Menschen ist das Wissen z. B. nach Art einer zufälligen Eigenschaft, bald nur potenziell, bald in Tätigkeit. Gottes Wissen aber ist sein Wesen, ein ewiger reiner Akt. Deshalb muß der Ähnlichkeitsbegriff vertieft und korrigiert werden. Analogie in der Gotteslehre ist Ähnlichkeit auf Grund der Kausalität. Man nennt die Speise gesund, wenn sie das Lebewesen gesund macht oder erhält, also auf Grund einer kausalen Beziehung. Gewiß ist die Ähnlichkeit im Sinne des *idem in diversis* zwischen Speise und Lebewesen größer als zwischen Gott und Mensch. Denn beide, Speise und Lebewesen, sind geschaffene Substanzen körperlicher Art. Aber die Analogie im Sinne der kausalen Abhängigkeit ist bei dem Gott-Mensch-Verhältnis viel tiefer und größer. Denn die Speise verursacht nur das Gesundsein, also eine akzidentelle Bestimmung, und auch das nicht als einzige, sondern nur als Teilursache. Gott aber kausiert den ganzen Menschen, sein Sein und seine Tätigkeit. Was immer die *ratio entis* im Menschen hat, ist von Gott als der ersten Ursache erschaffen, wird erhalten und in Tätig-

Chollet, „Analogie“ in *Dict. théol. de cath.* t. I. — Das K. L. hat keinen Artikel über Analogie, das K. H. L. nur eine ganz kurze Darstellung. — Thomas, S. Th. 1 q. 4 a. 3; 1 sent. d. 48 q. 1 a. 1; 2 sent. d. 16, q. 1 a. 1; c. gent. 1, 29; de verit. q. 2 a. 11; de pot. q. 7 a. 7; de div. nom. c. 9. lect. 3.

keit gesetzt. So ergibt sich eine Abhängigkeit bis in die Wurzeln des Seins. Nun aber muß die Ursache in ihrer Weise das besitzen, was die Wirkung enthält. So ist in der ontologischen Ordnung die Vollkommenheit des Seins in Gott, Gott ist das *primum analogatum*, während die Geschöpfe vermitteltes Sein besitzen. In der Ordnung der Erkenntnis aber sind unsere von den kreatürlichen Dingen abgezogenen Begriffe das erste. Wenn auch die Ursache unendlich und die Wirkung winzig klein ist, es bleibt die im Kausalgesetz eingeschlossene proportionale Ähnlichkeit bestehen. Gott muß in irgendeiner Weise das besitzen, was er gewirkt hat. Deshalb kann man mit Hilfe der aus den Kreaturen gewonnenen Begriffe zur Gotteserkenntnis gelangen. Man muß nur die von den Kreaturen abgezogenen Begriffe von aller Unvollkommenheit reinigen und zur Unendlichkeit steigern. Das ist keine subjektive Zutat, sondern ein Verfahren, das begründet ist in der durch Analyse der *causa prima* gewonnenen Erkenntnis, daß Gott *actus purus* sein muß.

Die scholastische Theologie hat jene Vollkommenheiten festgestellt, deren Begriff reine Vollkommenheit ausdrückt (*perfectiones purae* oder *simplices*). Es sind die Attribute Sein, Einheit, Wahrheit, Güte, Denken, Wollen, Wirken usw. Ihr metaphysisches Wesen, ihr formeller Begriff findet sich auch in Gott, wenn auch in unendlicher Vollkommenheit. Die *perfectiones mixtae* bedürfen außer einer Steigerung auch noch einer Läuterung. Es ist deshalb falsch, wenn man behaupten wollte, Gott ist gut heißt nur: Gott ist nicht böse (also rein negative Bestimmung). Es heißt auch nicht nur: Gott ist die Ursache der geschöpflichen Güte. Wollte man diesen Sätzen eine rein kausale oder rein negative Bedeutung geben, dann dürfte man auch sagen: Gott ist ein Körper, denn er hat auch die Körper erschaffen (kausaler Sinn); er ist nicht reine Potenz, wie die *materia prima* (negativer Sinn). Es heißt vielmehr, daß Gott in seiner Weise, d. h. unbegrenzt, das besitzen muß, was man bei den Geschöpfen Güte nennt, weil er den Geschöpfen die Güte gegeben hat. Thomas nennt diese Analogie *analogia proportionalitatis*, d. h. Ähnlichkeit auf Grund einer Verhältnissgleichheit (*de verit. q. 2 a. 11*).

3. Eine subjektive Grenze unserer Gotteserkenntnis beruht in der Natur unseres Erkennens. Wir erkennen immer mit subjektivem Einschlag (*per modum recipientis*). Unsere Begriffe als unsere inneren Lebensakte entsprechen nicht genau der Natur und Beschaffenheit des Gegenstandes. So erkennen wir das Individuell-körperliche in immateriellen Allgemeinbegriffen, das Einfache in zusammengesetzten Urteilen. Ein übertriebener Realismus hatte gelehrt, daß jedem Begriffe unseres Geistes auch im Objekt eine wirkliche Scheidung (*distinctio realis*) entspräche. Soviel Begriffe, soviel voneinander getrennte Objekte der Wirklichkeit. Da nun Gott ohne jede Zusammensetzung sein muß, hatte ein Teil der arabischen Philosophen sich dem Agnostizismus ergeben. Denn sie sagten, unsere Urteile mit ihrer Zusammensetzung aus Subjekt und Prädikat könnten das absolut einfache göttliche Wesen in keiner Weise fassen. An-

gesichts dieser Formen des Agnostizismus brauchte die Theologie nur zurückzugreifen auf die schon von den Kappadoziern ausgebildete *distinctio rationis*. Unser Verstand trennt infolge seiner Natur, was in der Sache eins ist, also in Gott Wesen und Eigenschaften, die einzelnen Eigenschaften, wie Weisheit, Macht, Güte, voneinander, trotzdem Gott absolut einfach ist. Wenn man sich dieser Art unseres Erkennens bewußt bleibt, dann ist unsere Gotteserkenntnis nicht falsch, sondern nur unvollkommen. Denn das, was wir erkennen, findet sich in Gott, nur die Erkenntnisweise ist eine subjektive.

Der hl. Thomas macht sich selbst die Einwendung: Jeder Intellekt, der eine Sache anders sieht, als sie in Wirklichkeit ist, ist falsch. Also haben wir keine wahre Gotteserkenntnis. Er sagt zur Antwort, daß nur der falsch urteilt, der die subjektiven Zutaten nicht ausscheidet, sondern auf das Objekt überträgt. Wir erkennen zwar in Gott Leben, Weisheit, Wissen, Wollen usw. nach Art unseres Intellektes *composite*. Wir sagen aber nicht, daß Gott zusammengesetzt ist. So besitzen wir also ein fragmentarisches Wissen, wir urteilen und schließen, abstrahieren und komponieren, wir fassen in zusammengesetzten Tätigkeiten unseres Geistes auf, was in Gott eins ist. Wenn wir behaupteten, daß Gott zusammengesetzt wäre, dann erst wäre unsere Erkenntnis falsch. In Gott ist alles, was wir von ihm aussagen. Die unendliche Fülle seines Seins wird von uns nur fragmentarisch, in Einzelheiten, nicht in ihrer Ganzheit erfaßt.

Zusammenfassend können wir also sagen: Unsere Gotteserkenntnis ist unvollkommen, aber nicht falsch oder agnostisch. Sie würde vollkommener sein, wenn wir 1. vollkommeneren Erkenntnisbilder hätten. Jetzt haben wir nur aus der Schöpfung gewonnene analoge Begriffe. In der Schöpfung aber ist Gottes unendliche Vollkommenheit nicht ganz ausgegossen; 2. wenn wir Gottes Wesen intuitiv schauen könnten, während wir jetzt nur im Spiegel der Geschöpfe Gott erkennen; 3. wenn unsere Erkenntniskräfte gestärkt würden durch übernatürliche Erleuchtung. Die letzte Möglichkeit ist wirklich eingetreten durch die Mitteilung einer übernatürlichen Offenbarung und durch Eingießung des Glaubenslichtes. Erhalten wir nun durch die Offenbarung eigentliche Begriffe (*conceptus proprii*) von Gott?

3. Gegen die Lehren der Offenbarung macht der Modernismus geltend: „Die Dogmen, welche die Kirche als geoffenbart hinstellt, sind nicht vom Himmel gefallene Wahrheiten.“ (Decr. Lament. prop. 22.) Er weist damit hin auf das irdische Kleid, das alle Offenbarungswahrheiten tragen: die Worte und Begriffe, in denen sich die göttliche Wahrheit ausspricht, sind menschliche. Der Modernismus schließt daraus zunächst, daß die Offenbarungswahrheiten nicht göttlicher Herkunft, sondern aus dem menschlichen Gemüte geboren seien; dann folgert er, daß sie keinen Erkenntniswert hätten.

Um den Offenbarungs- und Wahrheitscharakter der Heiligen Schrift sicherzustellen, lehrte man in der Augustinusschule, daß die Propheten bei ihren Offenbarungen das Wesen Gottes geschaut hätten, nicht so, wie es Objekt der seligen

Anschauung ist, sondern insofern in ihm alle Wesenheiten und alle Weltentwicklung vorgebildet ist. Sie nannten diese Seite des göttlichen Wesens (in qua omnes rerum rationes relucent) das *speculum aeternitatis*¹². Thomas weist diese Anschauung zurück, und zwar mit Recht. Auch bei der prophetischen Erleuchtung beginnt unsere intellektuelle Erkenntnis im Sinnlichen. Es sind *phantasmata a sensu accepta secundum ordinem naturae* oder *phantasmata divinitus in imaginatione formata* (1 q. 12 a. 13), auf denen die Begriffe der Offenbarung aufgebaut sind. Gott hat in den Propheten öfters Phantasmen erregt, welche das Göttliche besser ausdrücken als die auf dem Wege über die Sinne gewonnenen. Er hat auch den Intellekt gnadenvoll gestärkt bei der Begriffsbildung. Aber die Begriffe der Offenbarung sind keine aus der Anschauung des göttlichen Wesens gewonnenen Begriffe. Auch durch die Offenbarung der Gnade erkennen wir in diesem Leben nicht, was Gott ist, d. h. sein innerstes Wesen. Doch erkennen wir viel zahlreichere Wirkungen seines Wesens. Auch sind uns Wahrheiten offenbart, die wir mit der natürlichen Vernunft nicht erkannt hätten. Aber das alles ist in die Sprache der Menschen übersetzt. Das Alphabet der göttlichen Offenbarung sind unsere menschlichen Begriffe¹³.

Es ist aber unrecht, aus diesem Befunde zu folgern, daß keine übernatürliche Offenbarung vorliegt, sondern nur menschliche Phantasmen als Ausdruck religiöser Gefühle. Gewiß, vom Himmel gefallen sind nicht die Worte, Gott hat keine neue Sprache offenbart; sie war vorhanden. Auch die einfachen Begriffe sind nicht offenbart. Ohne vorhandene Begriffe können wir ja überhaupt keine Mitteilung aufnehmen. Es ist auch richtig, daß die Offenbarung oft nur darin bestand, daß schon bekanntes Wissen im Lichte Gottes als unfehlbar garantiert wurde. Das geschah in allen Fällen, wo die heiligen Schriftsteller Quellen benutzt haben. Aber viele Sätze oder auch zusammengesetzte Begriffe, wie die Geheimnisse unserer Religion, verdanken wir göttlicher Offenbarung. Es ist kein Grund, das zu leugnen, weil die einzelnen Begriffe des Satzes schon bekannt waren. Wie aus den Buchstaben des Alphabetes alle Worte der Sprache gebildet sind, so hat sich Gott der menschlichen Begriffe bedient, um durch ihre Zusammenordnung im Geiste des Offenbarungsträgers uns seine Geheimnisse zu offenbaren. Auch Jesus Christus, der uns geoffenbart hat, was er im Schoße des Vaters also in der Anschauung des göttlichen Wesens gesehen, benutzt das Alphabet der menschlichen Begriffe, um uns die Offenbarung zu vermitteln.

Gott bedient sich bei der Offenbarung unserer Begriffe. Daraus folgt dann wieder, daß unsere Erkenntnis Gottes unvollkommen ist, relativ im Sinne der Unvollkommenheit, aber nicht relativ im Sinne der falsitas positiva oder des Symbolismus, der ja überhaupt keine äußere Offenbarung zuläßt, also keine

¹² Thomas spricht von diesen Dingen S. Th. 2, 2 q. 173 a. 1 u. a. 2; de verit. q. 12 a. 6 u. a. 7. — S. Th. 1 q. 12 a. 13.

¹³ Lud. Billot, De immutabilitate traditionis. Romae 1907.

Mitteilungen Gottes an uns, sondern der alles nur als Einkleidung innerer, aus den Tiefen des Gemütes aufsteigender Gefühle betrachtet. In diesem monistischen Sinne ist seine Immanenzlehre verurteilt. Diese monistische Immanenztheologie, nach der der Mensch wie eine Spinne alles aus sich herausspinn, was wir in der Religion besitzen, ist auch letzter Grund, weshalb der Modernismus das depositum fidei und seinen Wahrheitscharakter leugnen muß.

IV.

Der Modernismus macht das Gefühlsleben und die Erfahrungen der emotionalen Sphäre zum Quell und Ausgangspunkt aller Religion. Auch die Dogmen sind nur Reste verkleideter Gefühle, Symbole. Wir haben dem Modernismus gegenüber ihren Wahrheitsgehalt herausgestellt. Zum Schlusse fragt es sich noch, ob denn nach der Lehre der Kirche das Gefühl bei der Gotteserkenntnis auszuschneiden habe; die Kirche würde ihre ganze Vergangenheit verleugnen, wenn sie das lehren wollte. Ich erinnere nur an das in tausend Abwandlungen wiederholte Wort Tertullians von dem testimonium animae naturaliter christianae. Von dem Vatikanum (Denz. 12, 1812) verworfen ist nicht die innere Erfahrung als Motiv des Glaubens, sondern die Behauptung, daß einzig und allein durch innere Erfahrung und private Inspiration die Menschen zum Glauben kämen, ja noch nicht einmal das; denn über die quaestio facti ist nichts definiert, sondern nur über die quaestio juris, daß innere Erfahrung und private GnadenEinflüsse das einzige Mittel seien, um zum Glauben bewegt zu werden¹⁴. Auch die Enzyklika verwirft die auf dem religiösen Gefühl beruhende Erfahrung nicht schlechthin. Sie mahnt vielmehr zur Vorsicht, verweist auf die aszetische Literatur mit ihrer solideren Doktrin und schärferen Beobachtung und schließt damit, daß sie die Gefühle der Leitung der Vernunft unterwerfen heißt¹⁵. Also nicht das ist verworfen, daß der Modernismus im Gefühl einen Weg zu Gott finden will, sondern daß er im Gefühl den einzigen Weg zu Gott findet, und jeden vernünftigen Weg ausschließt. Verworfen ist dann auch die Konstruktion, daß das religiöse Gefühl der Menschen alle religiösen Vorstellungen aus sich geboren habe. Dadurch wird alle religiöse Wahrheit in subjektive Nebel aufgelöst. Alles ist so veränderlich wie die Gefühle der Menschen.

Wenn deshalb die katholischen Theologen und die Modernisten von der religiösen Erfahrung reden und in ihr einen Weg zu Gott finden, dann ist ein innerlich unüberbrückbarer Gegensatz zwischen den beiderseitigen Begriffen der religiösen Erfahrung. Die religiöse Erfahrung im katholischen Sinne setzt als bewiesen voraus die Existenz Gottes und die Tatsache der Offenbarung. Sie besteht darin, daß der Mensch von diesem Gotte Einwirkungen erhält in Gnaden-

¹⁴ Si quis dixerit.. sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, a.s.

¹⁵ Hominum autem pars maxima hoc firmiter tenet tenebitque semper, sensu solum et experientia, nullo mentis ductu atque lumine ad Dei notitiam pertingi nunquam posse (84).

erlebnissen, wie Reue, Sündenvergebung, Trost, Visionen, Gesichten usw., die erfahrbar sind, die als Gottes Tat im Menschen erweisbar sind. Der Modernismus macht dieselben seelischen Erlebnisse zum Gegenstand seiner Theologie. Er deutet die Phänomene aber im Sinne seiner Immanenzphilosophie, nicht als von außen, d. h. von dem überweltlichen Gott in die Seele eintretende Wirkungen, sondern als aus dem dunklen pantheistischen Urgrund der Seele aufsteigende Regungen. Aber es ist ein törichtes Beginnen, den ganzen Komplex religiöser Wahrheiten, auch das Dasein Gottes und die geschichtliche Tatsache der Offenbarung herzuleiten aus dem Blick nach innen, aus unserer Unruhe und Bedürftigkeit, aus unserer Sehnsucht und unseren Trostgefühlen. Gibt es denn keine Illusionen im Gefühlsleben? Die Gefühle zeigen uns noch nicht die Wirklichkeit der religiösen Welt. Schon das Vaticanum hat uns gelehrt, daß eine Offenbarung Gottes notwendig gewesen, um zur Erkenntnis göttlicher Geheimnisse zu gelangen. Es spinnt den Bau der Geheimnisse nicht aus der Gefühlsseite der Menschen heraus, sondern leitet ihn her von einer übernatürlichen Offenbarung.

Die Verirrungen der Modernisten haben nun dazu geführt, daß die neuere katholische Theologie in intensiven religionspsychologischen und religionsphilosophischen Untersuchungen den Einfluß des Wollens und Wertens auf die religiöse Erkenntnis eindringend untersucht. Die Diskussion ist noch in vollem Fluß. Soviel scheint mir aber bis heute schon gesichert zu sein¹⁶:

1. Wir sind wieder aufmerksam geworden auf die sogenannte vorwissenschaftliche Gotteserkenntnis. Bisheran tobte der Kampf zwischen den beiden Gegenpolen: kritische, gegen jeden Einwand sichergestellte Gottesbeweise oder Gottesgefühl. Da nun der größte Teil der Menschheit nicht in der Lage ist, einen streng philosophisch-kritischen Gottesbeweis zu führen¹⁷, so verfiel man auf die Gefühlsreligion. Heute stellt man ganz klar ein drittes Glied in die erste Reihe: die vorwissenschaftliche Gotteserkenntnis. Es ist die spontan sich aufdrängende Überzeugung von der *prima causa*. Durch Analyse dieser im Gesamtbewußtsein der Menschheit lebendigen Gotteserkenntnis gelangt die Wissenschaft auf beschwerlichem Wege zur vollkommenen Gotteserkenntnis. Diese ersten spontanen Gottesgedanken sind stets in starke Gefühlsmassen eingebettet, beruhen aber auf solidem Fundament und sollen in den wissenschaftlichen Beweisen nur erklärt werden, nicht verworfen werden.

¹⁶ Vgl. bes. *Erich Przywara*, S. J., *Religionsbegründung*. Max Scheler-J. H. Newman, Freiburg 1923, und die dort verzeichnete Literatur.

¹⁷ *Thomas* (c. gent l. 1, 4) behandelt die Schwierigkeiten der rationalen Theologie: Ungeheuer viele Vorkenntnisse sind erforderlich; zu solchen Vorarbeiten können sich die meisten nicht entschließen; es fehlt an Zeit, Fleiß, Talent. Hätten wir nicht die Offenbarung „*p a u c i s hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est veritatis inventio, plurimi impediuntur tribus de causis.*“

Ein weiterer Vorteil dieser Untersuchungen war, daß die Aufmerksamkeit der Theologen mit aller Energie auf die Tatsache hingelenkt wurde, daß die rationale Gotteserkenntnis eine moralische Einstellung des Menschen verlangt. Wer Gott gegenübertritt mit der Miene des Hochmuts, um ihm gleichsam seine Legitimation abzuverlangen, der wird ihn nie finden. Demut und Sehnsucht ist die Seelenhaltung, die befähigt, mit dem Unendlichen in seelische Berührung zu kommen¹⁸. Auch der rein dispositive Charakter der ganzen rationalen Glaubensbegründung für die Erzeugung des Glaubensaktes wird heute wieder mehr ins Licht gestellt und seine mystische (göttliche) und voluntaristische Seite untersucht.

3. Als drittes Resultat dieser Bestrebungen erkenne ich die eifrige wissenschaftliche Beschäftigung mit der Mystik. Die wissenschaftliche Dogmatik hatte den Zusammenhang mit der *theologia experimentalis*, der Aszese und Mystik, vielfach verloren; sie hatte auch vielfach vergessen, daß auch sie der Frömmigkeit, dem religiösen Leben zu dienen hat. Nun fängt sie an, die religiösen Gotteserfahrungen neu zu untersuchen und die Grundlagen jeder religiösen Erfahrung zu erforschen. Woher die Befähigung der Seele zur Gotteserfahrung? Woher die Gottessehnsucht der ganzen Seele, auch der affektiven Seele? Sie kommt aus der angeborenen Gottähnlichkeit der Seele: *Fecisti nos ad te!* Namentlich im Gewissen liegt der Berührungspunkt Gottes mit dem Menschen. Wenn Sündenschuld den Menschen drückt, dann findet er keine Ruhe, „*quoniam et ibi Deus non est.*“ Ist aber Gott im Gewissen, dann ist dort *pax plena et perfecta*. Augustin führt diese Gedanken ergreifend aus.

Von seiten Gottes wird die religiöse Erfahrung ermöglicht durch die dauernde Einwirkung Gottes auf die Seele; die immanente Gegenwart Gottes offenbart sich ja nicht nur in Erleuchtungen, sondern auch in Einwirkungen auf die emotionale Sphäre. Jeder ontologischen Einwirkung Gottes muß auch eine psychische Reaktion entsprechen, wenn es uns auch nicht vergönnt ist, hier Natürliches und Übernatürliches immer zu scheiden. Nur wenn man mit Luther eine volle Passivität des Menschen für das Religiös-Sittliche annimmt, kann man mit absoluter Sicherheit jede gute Regung auf Gott zurückführen. Außerdem sah die Augustinusschule in der Gabe der Weisheit die übernatürliche habituelle Anlage für die erfahrungsmäßige Gotteserkenntnis. Bonaventura (3. sent. d. 35 q. 1): *Et sic (im eigentlichsten Sinne) sapientiam nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem.* Ihr Akt beginnt mit einer Erkenntnis und endet im Gemüte. Das Erkennen ist nur vorausgehend und dispositiv, während die Gemütsbewegung *actus praecipuus, actus complens* ist¹⁹. Zum Beweise für diese Deutung führt er u. a. an: die Nominaldefinition

¹⁸ Karl Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus*², Rottenburg 1923, 58 ff.

¹⁹ Bonav.: *In cognitione inchoatur et in affectione consummatur.* Anders Thomas (2. 2 q. 45 a. 2): *Sapientia, quae est donum Spiritus sancti causa m quidem habet in voluntate, scilicet caritatem, sed essentia m habet in intellectu.*

sapientia von sapere (schmecken); ferner Gregor M., der ihren Akt im reficere sieht; Dion. Areop., der von ihr sagt, daß sie stulta et amens sei, also dem Akte nach Affekt, nicht Vernunfttätigkeit. Ihr Affekt ist die Erfahrung göttlicher Süßigkeit, die sich bei heiligen und kontemplativen Männern bis zur Ekstase steigert.

Indem Bonaventura die affektive mit der rationalen Gotteserkenntnis vergleicht, schließt er: Optimus enim modus cognoscendi Deum est per experimentum dulcedinis; multo etiam excellentior et nobilior et delectabilior est quam per argumentum inquisitionis. Freilich ist das fühlbare Walten des Heiligen Geistes in der Seele höher und edler und ergötzlicher als das verstandesmäßige Gottsuchen. Aber in dieser verstandesmäßigen Berührung mit Gott ruhen die Fundamente, die die Religion vor unserem Verstande und unserem Gewissen rechtfertigen. Wer sie wegriß, verfällt dem Agnostizismus, der Immanenz und dem aus ihnen sich ergebenden theologischen Symbolismus.

Synoptische Studien zur Bergpredigt.

Von Professor Dr. H. J. Vogels, Bonn.

Die Frage, wie das einzigartige Maß von Übereinstimmung und Abweichung unter den drei älteren Evangelien zu erklären ist, stammt bekanntlich nicht von gestern, sondern ist ein Problem, das bereits die Alten — es genügt an Eusebius' Kanones und an Augustins Schrift *De consensu evangelistarum* zu erinnern — als solches empfanden, das aber in seiner ganzen Bedeutung erst vor einem starken Jahrhundert erkannt worden ist. Überschaute man in großem Zug die Geschichte der Forschung, so könnte man sich angesichts der Tatsache, wie viele von den feinsten Köpfen sich mit der Lösung dieses Rätsels abgemüht haben, versucht fühlen zu denken, daß es Zeitverschwendung sei, synoptische Studien zu treiben; sieht man aber näher zu, so wird deutlich, daß die geleistete Arbeit durchaus nicht umsonst war, mögen wir auch von einer Lösung, welche die Tatsachen restlos erklärt, noch weit entfernt sein. Und wer auf der einen Seite sich klar gemacht hat, wie die synoptische Frage doch das Grundproblem für die Leben-Jesu-Forschung darstellt, und auf der anderen Seite glaubt, daß das alte *Labor omnia vincit improbus* auch hier gelten muß, der wird sich gerade zu diesem Problem immer wieder von neuem hingezogen fühlen und, je weniger die Frage ihr Geheimnis sich entlocken lassen will, um so ernster mit ihr ringen, es ihr zu entreißen.

Synoptische Studien haben den großen Vorzug, daß sie mit verhältnismäßig einfachen Mitteln zu machen sind. Man bedarf dazu nicht vieler gelehrter Bücher. Ein brauchbarer Text der griechischen Evangelien, am bequemsten in der wertvollen Gegenüberstellung der Einzelberichte, wie etwa *A. Huck's* oder *W. Larfeld's* Synopsen¹ ihn bieten, ist alles. Hat man dabei noch eine griechische Konkordanz der Wörter des Neuen Testamentes², und etwa das englische Buch von *J. C. Hawkins*, *Horae synopticae*³, Oxford 1909, so ist das wichtigste Arbeitsgerät schon genannt. Daneben bedarf es freilich eines durch lange Erfahrung geschulten Auges und einer behutsamen Hand, um die Nähte im Gewebe richtig zu schauen und den Text nicht roh zu zerstückeln. Aber hat man sich einmal in diese Arbeit etwas eingefühlt, so wird es nicht manches Feld auf dem weiten Gebiet der neutestamentlichen Forschung geben, das so viel Ausbeute verspricht wie dieses; und dazu hat sie den Reiz, uns in die Werkstatt des Evangelisten schauen zu lassen. Sobald ja für ihn eine Vorlage nachgewiesen ist, tritt das Maß von Selbständigkeit heraus, womit er ihr gegenübersteht, werden auch die Motive sichtbar, die ihn veranlaßten, hier auszulassen, dort hinzuzufügen, dort abzuändern. Ein uraltes Buch beginnt für uns lebendig zu werden, indem

¹ *A. Huck*, Synopse der drei ersten Evangelien⁶, Tübingen 1922; *W. Larfeld*, Griechisch-deutsche Synopse der vier neutest. Evangelien, Tübingen 1911.

² *C. H. Bruder*, *Concordantiae omnium vocum Novi Testamenti Graeci*⁸, Göttingen 1904.

wir in seine Entstehungsgeschichte blicken und die Kräfte beobachten, die hier am Werke sind. Für Lk liegt die Sache klarer als für die beiden anderen Synoptiker. Wie man heute allgemein anerkennt, hat er das Mk-Evangelium in weitgehendem Maße für seine Darstellung herangezogen, man darf fast sagen, seinem Evangelium einverleibt. Sehr umstritten aber bleibt sein Verhältnis zu Mt. Hat Mt den Lk, hat Lk den Mt benutzt, oder schöpfen beide aus gemeinsamer Quelle? Und ist eine gegenseitige Benutzung ausgeschlossen, so liegt wieder die doppelte Möglichkeit vor, daß ihnen entweder aus schriftlicher oder mündlicher Überlieferung die gleichen Stoffe zugeflossen sind. Diese Fragen werden noch ganz verschieden beantwortet, und nur eine gründliche, die Einzelheiten und das Gesamtbild gleichzeitig stets im Auge haltende Arbeit, die sich nicht der Täuschung hingibt, sofort sichere Ergebnisse zu gewinnen, sondern unausgesetzt bereit bleibt, das anscheinende Ergebnis immer wieder von neuem an der Hand der Tatsachen zu revidieren, wird uns hier vorwärts bringen. Wir werden an vielen Punkten untersuchen und beobachten müssen, ob nicht doch in der bunten Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich gleichartige Dinge wiederholen.

Hier sei die Bergpredigt als Beispiel gewählt, um die Methode solcher Untersuchung darzulegen und vielleicht auch schon zu einem nicht unwichtigen Ergebnis zu kommen. An verschiedenen Stellen bringen Mt und Lk einen bei Mk nicht erscheinenden größeren Redekomplex — Mt ganz zu Beginn der galiläischen Wirksamkeit, bald nach der Berufung der beiden Brüderpaare (Kap. 5—7), Lk erst später im Anschluß an die Apostelwahl (6, 20—49) —, der so starke Verwandtschaft aufweist, daß man der Annahme nicht entgehen kann, daß beide Schriftsteller das nämliche Ereignis berichten wollen. Nach Mt 5, 1 handelt es sich um eine auf einem Berge gehaltene Predigt, nach Lk 6, 17 fand sie ἐπὶ τόπου πεδινοῦ, an einer ebenen Stelle statt, allein diese Differenz darf uns nicht hindern, die Vorgänge als identisch zu betrachten. Schwerer würde in die Wagschale fallen, daß der Umfang der Rede bei beiden sehr verschieden ist; bei Mt finden wir mehr als das Vierfache dessen, was Lk bietet. Sieht man aber, daß beide mit Seligpreisungen beginnen, beide mit dem nämlichen Gleichnis schließen, beide auch in den dazwischen stehenden Stücken mitunter in längeren Spruchreihen bis aufs Wort zusammentreffen, so ist damit für den gesunden Menschenverstand die Frage erledigt: Wir haben kein Recht eine „Bergpredigt“ von einer „Feldpredigt“ zu unterscheiden. Beide Evangelisten gedenken, wie auch die ältere patristische Exegese durchweg anerkannt hat, der nämlichen Begebenheit. Aber hat nun der reiche Mt hier die ältere Fassung, was hat dann Lk veranlassen können, einen Teil des überlieferten Spruchgutes ganz zu unterdrücken und einen anderen Teil aus dem ihm vorliegenden Rahmen zu nehmen und über die spätere Darstellung zu verstreuen? Oder ist der ärmere Lk der primäre, den Mt erweitert hätte, indem er fremdes Spruchgut in diese Rede einbezog?

Es wird gut sein, sich zunächst einmal die beiden Reden im großen und ganzen anzuschauen, dann sprechen sofort einige Momente sehr stark für Mt als den älteren. Der Rahmen der Erzählung ist bei beiden Evangelisten der nämliche, zu Beginn die Seligkeiten, zum Schluß die Gleichnisse, aber die Größe des von diesem Rahmen umspannten Bildes ist recht verschieden. Bei Mt stehen Rahmen und Bild zueinander im rechten Größenverhältnis, bei Lk fällt der wuchtige Rahmen für das verhältnismäßig kleine Bild auf. Eine Betrachtung des Bildes führt ebenfalls zu dem Ergebnis, daß Lk der sekundäre ist. Gleich was Jesus von sich gedacht, wenn er mehr wollte als einen Flecken ungewalkten Tuches auf ein altes, fadenscheiniges Gewand aufsetzen, wenn er glaubte, für den neuen Wein neue Schläuche zu benötigen, dann muß er sich irgendwo einmal über das Verhältnis seiner Religion zu der bestehenden alten Ordnung ausgesprochen haben. Seinen Jüngern vorab, aber nicht nur diesen allein, war er eine solche Erklärung schuldig. Das finden wir nun bei Mt 5, wo nicht weniger als sechsmal ein $\eta\kappa\acute{o}\upsilon\sigma\alpha\tau\epsilon\ \delta\tau\iota\ \epsilon\rho\rho\acute{\epsilon}\theta\eta$ das $\epsilon\gamma\acute{\omega}\ \delta\epsilon\ \lambda\acute{\epsilon}\gamma\omega\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ gegenübergestellt wird, und eingeleitet wird diese Erörterung mit dem Wort 5, 17: „Glaubet nicht, ich sei gekommen aufzulösen das Gesetz oder die Propheten, ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu vollenden.“ Der ganze Passus über Jesu Stellung zum Gesetz (Mt 5, 17—48) fehlt bis auf einige letzte Reste (Mt 5, 25. 26 = Lk 12, 57 — 59; Mt 5, 32 = Lk 16, 18) bei Lk; das einzige, was er in seiner Bergpredigt daraus bietet, ist das Gebot der Feindesliebe (6, 27—36), und das in einer Form, der bezeichnenderweise jede Bezugnahme auf das Gesetz fremd ist. Auch der Rest dessen, was Lk noch bringt (6, 37—45), ist unter den Gesichtspunkt der Nächstenliebe gestellt; bei Mt lesen wir in bunter Ordnung vom Töten, von der Ehescheidung, von Schwören, Vergeltung, Feindesliebe, Almosen, Beten, Fasten, Schätzesammeln usw. Es liegt viel näher anzunehmen, daß ein Evangelist, der für Heidenchristen schrieb, jene Stoffe ausgelassen hat, wenn er eine summarische Darstellung der ethischen Forderungen Jesu geben wollte, als daß ein anderer diese verschiedenartigen Dinge zu einer Predigt, die sich ziemlich ausschließlich um das Thema Feindesliebe — Nächstenliebe bewegte, hinzugefügt haben sollte. Oder um es anders auszudrücken, die Bergpredigt des Lk lautet so, daß man sie in der ganzen Welt verstand, für die des Mt hatte nur der geborene Jude volles Interesse und Verständnis.

Was vom Inhalt gilt, ist in gleicher Weise auch von der Form zu sagen. Die Worte Jesu tragen bei Mt überall starke Bodenfarbe, sie nehmen ständig auf die jüdischen Verhältnisse Rücksicht. Jesus spricht 5, 20 von Schriftgelehrten und Pharisäern, 5, 23 von dem Bringen einer Opfergabe zum Altar, 5, 35 vom Eid bei Jerusalem, der Stadt des großen Königs, 5, 46 von den Zöllnern, 5, 47 und 6, 7 stellt er die Jünger den Heiden gegenüber, 6, 2 werden Synagogen genannt und Straßen, wo die Heuchler Almosen geben und beten (6, 5), 6, 16 ist von jüdischem Fastenbrauch die Rede usw.; in der Bergpredigt des Lk hingegen

erinnert nichts anderes als die Worte υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (6, 22) und προφήται (6, 23), allenfalls auch noch παραβολή (6, 39) und ὑπόκριται (6, 42) aus weiter Ferne an das ursprüngliche Heimatland dieser Worte, so stark ist das Jüdische hier abgestreift. Und es ist ein, wenn auch nur ganz nebensächlicher, so doch äußerst bezeichnender Zug, daß in Lk 6, 32 statt des τελώνης des Mt 5, 46 das Zwillingsspaar, ein ἀμάρτωλος erscheint. Unverständlich bleibt, wenn bei dem Text

Mt 7, 12

πάντα οὖν ὅσα ἐν θέλῃτε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς. οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται

Lk 6, 31

καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως

*Harnack*³ erklärt, daß Mt „seinen Interessen gemäß den Zusatz gemacht: Das ist das Gesetz und die Propheten“. Vielmehr liegt die Tatsache, daß Lk die Worte gestrichen haben muß, wenn beide Evangelisten, wie *Harnack* denkt, aus einer gemeinschaftlichen schriftlichen Quelle schöpfen, doch wohl auf der Hand, weil „das Gesetz und die Propheten“ in seiner Bergpredigt überhaupt keine Rolle spielen.

Inhalt und Form weisen aufs Stärkste darauf hin, daß Mt im großen und ganzen gewiß die ursprünglichere Gestalt der Bergpredigt bietet, womit natürlich noch kein Urteil darüber gefällt ist, ob Jesus wirklich alle diese Worte in dem beim Evangelisten gebotenen Zusammenhang gesprochen hat. Aber wenn hier ein literarisches Verhältnis zwischen Mt und Lk obwaltet, sind wir von vornherein geneigt, bei Mt den älteren und wertvolleren Text zu suchen. Ob aber ein Abhängigkeitsverhältnis solcher Art besteht, kann nur die Einzeluntersuchung klarlegen. Mir scheint bereits das Stück Vom Richten, Mt 7, 1—5 = Lk 6, 37—42, zum Beweis vollauf zu genügen.

Mt 7, 1—5.

μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε· ² ἐν ᾧ γὰρ κρί-
ματι κρίνετε κριθήσεσθε,

καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε μετρηθήσεται ὑμῖν.

² τί δὲ βλέπετε τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σπῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς; ⁴ ἢ πῶς ἐρεῖς τῷ ἀδελφῷ σου·

Lk 6, 37—42.

καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε· καὶ μὴ καταδικάζετε, καὶ οὐ μὴ καταδικασθῆτε. ἀπολύετε, καὶ ἀπολυθήσεσθε· ³⁸ δίδοτε, καὶ δοθήσεται ὑμῖν μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σσεα-
λευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν· ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε ἀντιμε-
τρηθήσεται ὑμῖν. ³⁹ Εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς· μή τι δύναιται τυφλὸς τυφλὸν ὁδηγεῖν; οὐχὶ ἀμρότεροι εἰς βῆθον ἐμπεσοῦνται;
⁴⁰ οὐκ ἔστιν μαθητὴς ὑπὲρ τὸν διδάσκαλον· κατήρτισμένος δὲ πᾶς ἔστιν ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ. ⁴¹ Τί δὲ βλέπετε τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ δοκὸν τὴν ἐν τῷ ἰδίῳ ὀφθαλμῷ οὐ κατανοεῖς; ⁴² ἢ πῶς δύνασαι λέγειν τῷ ἀδελφῷ σου· ἀδελφε,

³ A. Harnack, Sprüche und Reden Jesu (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament II), Leipzig 1907, 12.

ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος ἀπὸ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ ἰδοὺ ἡ δοκὸς ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου; ὅπόκριτα, ἐκβαλε πρῶτον ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου τὴν δοκὸν, καὶ τότε διαβλέψεις ἐκβαλεῖν τὸ κάρφος ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ τοῦ ἀδελφοῦ σου.

ἄφες ἐκβάλω τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου, αὐτὸς τὴν ἐν τῷ ὀφθαλμῷ σου δοκὸν οὐ βλέπων; ὅπόκριτα, ἐκβαλε πρῶτον τὴν δοκὸν ἐκ τοῦ ὀφθαλμοῦ σου, καὶ τότε διαβλέψεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου ἐκβαλεῖν.

Man muß nämlich der mündlichen Überlieferung schon Wunder über Wunder zutrauen, wenn man es für möglich hält, daß ein ursprünglich semitisches Wort Jahrzehnte lang auf griechischem Boden weitergetragen wurde und dabei ein solches Maß von Übereinstimmung bewahrte wie es hier erscheint. Ein Text zerfasert doch im Laufe der Zeit wie jedes Gewebe, wenn es getragen wird. Und hier sollte er selbst in Worten wie κάρφος, δοκός, κατανοεῖν, ἄφες, διαβλέπειν usw., ja in ganzen Wortreihen wie τί δὲ βλέπετε τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου τὴν δὲ unversehrt erhalten sein? Wer war denn der Übersetzer dieses Textes, und welche Autorität hat hinter der Übertragung gestanden, um sie zur maßgebenden in Kleinasien, Griechenland und Italien oder wo unser griechischer Mt und Lk geschrieben worden sein mögen, zu machen? Zwei sonstige Texte könnten ein erheblich geringeres Maß von Übereinstimmung zeigen, ohne daß wir uns für berechtigt hielten daran zu zweifeln, daß eine literarische Verwandtschaft gegeben ist. So liegen die Dinge auch hier: entweder hat Mt den Lk, oder Lk hat den Mt, oder beide haben gemeinsam eine ältere Schrift (Q) benutzt. Auf die Frage, welche Fassung in der Perikope vom Richten die ältere ist, will ich hier nicht eingehen, zumal *Harnack*, a. a. O. 10 ff. im wesentlichen alles richtig gesehen hat⁴. Nützlicher ist es vielleicht, zunächst einmal die beiden Rahmenstücke der Bergpredigt, Einleitung und Schluß, etwas genauer ins Auge zu fassen.

Zum Schluß bringen beide Evangelisten ein Gleichnispaar.

Mt 7, 24—27.

²⁴ Πᾶς οὖν ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτούς,

ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ,

ὅστις ὡκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν

ἐπὶ τὴν πέτραν. ²⁵ καὶ κατέβη ἡ

βροχὴ καὶ ἤλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἔπεσεν· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν.

²⁶ καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ, ὅστις ὡκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμου. ²⁷ καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἤλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ ἔπεσεν, καὶ ἦν ἡ πτῶσις αὐτῆς μεγάλη.

Lk 6, 47—49.

⁴⁷ Πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρὸς με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν τίνι ἐστὶν ὁμοίος. ⁴⁸ ὁμοίος ἐστὶν ἀνθρώπῳ οἰκοδομοῦντι οἰκίαν, ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμελίον ἐπὶ τὴν πέτραν· πλημμύρας δὲ γενομένης

προσέρρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ, καὶ οὐκ ἴσχυσεν σαλευῖσθαι αὐτήν. ⁴⁹ ὁ δὲ ἀκούσας

καὶ μὴ ποιήσας

ὁμοίος ἐστὶν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου, ἧ' προσέρρηξεν ὁ ποταμός,

καὶ εὐθέως συνέπεσεν, καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα.

⁴ Bezeichnend ist schon die Tatsache, daß unsere Ausgaben die Verse Lk 6, 39 u. 40 als einen eigenen Abschnitt hervorheben.

Man weiß nicht, ob man hier von einem oder von zwei Gleichnissen sprechen soll, denn das eine bringt nur das Kehr Bild des andern. Ein Doppelgleichnis wie das vom Flecken und den Schläuchen (Mk 2, 21. 22) oder das von dem verlorenen Schaf und der verlorenen Drachme (Lk 15, 3—10) oder das von Turmbau und Kriegführen (Lk 14, 28—33) liegt jedenfalls hier nicht vor, aber man mag auch nicht von einem einfachen Gleichnis sprechen, da beide Male das Bild in sich doch abgeschlossen ist. Kluges und törichtes Verhalten wird hier einander gegenübergestellt wie in der zum Sondergut des ersten Evangelisten gehörigen Parabel von den zehn Jungfrauen Mt 25, 1—13, unter denen fünf *μωραὶ* und fünf *φρόνιμοι* sich befinden, Adjektiva, die auch am Schluß der Bergpredigt bei Mt, nicht bei Lk erscheinen. Mit Staunen liest man bei Jülicher⁵, daß Lk in diesem Stück vorwiegend die ältere und bessere Form geben soll, und ich halte mit Harnack, a. a. O., 52 f., das Gegenteil für sicher. Denn die Ausdrucksweise des Mt ist nicht „hebraisierend“ (Jülicher), sondern semitisch, und wo uns ein Herrenwort in zwei Fassungen vorliegt, von denen die eine mehr dem Semitischen entspricht als die andere, da sollten wir uns keinen Augenblick bedenken, welche Form die ursprünglichere ist, auch dann nicht, wenn das Ergebnis zu Jülicher's Theorie vom „reinen“ Gleichnis nicht stimmen will. Schon der bei Mt weit stärker hervortretende Parallelismus der beiden Stücke empfiehlt diesen als die originale Form, und bei den Differenzen *ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν πέτραν* (Mt) und *οἰκοδομοῦντι οἰκίαν ὃς ἔσκαψεν καὶ ἐβάθυνεν καὶ ἔθηκεν θεμέλιον ἐπὶ τὴν πέτραν* (Lk), καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέπεσαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ (Mt) und *πλημύρας δὲ γενομένης προσέρρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ* (Lk), καὶ οὐκ ἔπεσεν. τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν (Mt) und καὶ οὐκ ἔσχευεν σαλευσαὶ αὐτὴν διὰ τὸ καλῶς οἰκοδομηθῆσθαι αὐτήν (Lk), καὶ πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτούς (Mt) und ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας (Lk), ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ μωρῷ ὅστις ᾠκοδόμησεν αὐτοῦ τὴν οἰκίαν ἐπὶ τὴν ἄμμον (Mt) und ὁμοίως ἐστὶν ἀνθρώπῳ οἰκοδομήσαντι οἰκίαν ἐπὶ τὴν γῆν χωρὶς θεμελίου (Lk), καὶ κατέβη ἡ βροχὴ καὶ ἦλθον οἱ ποταμοὶ καὶ ἔπνευσαν οἱ ἄνεμοι καὶ προσέκοψαν τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ (Mt) und ἡ προσέρρηξεν ὁ ποταμὸς καὶ εὐθέως συνέπεσαν (Lk), καὶ ἔπεσεν καὶ ἦν ἡ πτώσις αὐτῆς μεγάλη (Mt) und καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα (Lk), wird jeder mit semitischem Geist und semitischer Ausdrucksweise Vertraute ohne weiteres der Darstellung des Mt den Vorzug einzuräumen bereit sein. Ich wüßte auch nicht eine einzige Wendung oder ein Wort bei Mt zu nennen (auch nicht das *φρόνιμοι*, bzw. *μωρῶ*, anders Harnack 54), worin Mt als der sekundäre erschiene, vielmehr ist der Text des Lk restlos aus dem griechischen Wortlaut des ersten Evangeliums verständlich, nicht Mt aus Lk. Bei Mt erscheint in beiden Fällen ein Haus an den Rinnsalen eines

⁵ A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu², Tübingen 1910, II 260. Vgl. auch J. Wellhausen, Das Evangelium Lucae, Berlin 1904, 26.

Winterbaches in Galiläa, dem die kräftigen Regengüsse und die brausenden Stürme zum Verhängnis werden, wenn es nicht ein solides Fundament hat; bei Lk ist dieses Bild stark verwischt, sein Haus erinnert eher an städtische Verhältnisse, er spricht nicht von Regen sondern von einer Flut, nicht von Flüssen sondern von einem Fluß, dessen Entstehung ganz im Dunkeln bleibt, er spricht von Sturmwinden überhaupt nicht; er traut offenbar seinen Lesern nicht das volle Verständnis dieses plastischen Bildes zu, womit Jesus die Bergpredigt schließt, und paßt es ihrer Vorstellungswelt an.

Verrät uns dieser Schluß der Bergpredigt bereits, daß Lk ein ansehnliches Maß von Freiheit und Selbständigkeit gegenüber einer überlieferten Form von Herrenworten bekundet, so wird sich dieser Eindruck noch verstärken bei einem aufmerksamen Studium der Einleitung der Bergpredigt.

Mt 5, 1—12.

¹ ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος· καὶ καθίσαντος αὐτοῦ προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ· ² καὶ ἀνοίξας τὸ στόμα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς λέγων· ³ μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. ⁴ μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται. ⁵ μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομήσουσιν τὴν γῆν. ⁶ μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται. ⁷ μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται. ⁸ μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται. ⁹ μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι [αὐτοὶ] υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται. ¹⁰ μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. ¹¹ μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίσωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἰπωσιν πᾶν ὄμμα πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἰσχυροῦ. ¹² χαίrete καὶ ἀγαλλιᾶσθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἔδιδωκεν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν.

Lk 6, 20—23.

²⁰ Καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἔλεγεν· μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.

²¹ μακάριοι οἱ πεινῶντες νῦν, ὅτι χορτασθήσεσθε. μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε.

²² μακάριοι ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου. ²³ χάριτε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε· ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποιοῦν τοῖς προφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν. ²⁴ Πλὴν οὐαὶ ὑμῖν τοῖς πλουσίοις, ὅτι ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν. ²⁵ οὐαὶ ὑμῖν, οἱ ἐμπεπλησμένοι νῦν, ὅτι πεινάσετε. οὐαὶ, οἱ γελῶντες νῦν, ὅτι πενθήσετε καὶ κλαύσετε. ²⁶ οὐαὶ ὅταν καλῶς ὑμᾶς εἰπωσιν πάντες οἱ ἄνθρωποι· κατὰ τὰ αὐτὰ γὰρ ἐποιοῦν τοῖς ψευδοπροφήταις οἱ πατέρες αὐτῶν.

In diesem Stück sind der Verschiedenheiten so viele, daß man glauben könnte, es liege ganz andersartige Überlieferung vor. Aber einer eingehenden Betrachtung gegenüber wird eine solche Auffassung nicht standhalten können. Die wichtigsten Unterschiede sind diese: Bei Mt finden wir acht Makarismen (bzw. neun, wenn man den in die Form der Anrede gekleideten Spruch V. 11 und 12, der auch viel ausführlicher entwickelt wird, zu den Makarismen zählen will),

bei Lk werden vier Seligkeiten von einem vierfachen Wehe abgelöst. Während die Seligkeiten bei Mt sich keineswegs zunächst an die Jünger wenden, sondern eine Jüngerbelehrung darstellen (Selig die Armen im Geist, weil i h n e n das Himmelreich gehört ... weil sie die Welt erben werden ... weil sie getröstet werden sollen usw.) und erst 5, 12 ein Selig seid i h r ... erscheint, gelten die Seligpreisungen bei Lk alle den Jüngern, sie sind die Armen, die Hungernden, die Weinenden, die Gehäßten; denn das οἱ πτωχοί, οἱ πεινῶντες usw. ist, wie die Nachsätze zeigen, als Vokativ zu verstehen. Aber wie groß auch diese Differenzen sein mögen, die Ähnlichkeiten sind nicht weniger bedeutsam; man achte z. B. darauf, wie im ersten Makarismus bei beiden das Tempus ἐστίν erscheint, während in den folgenden dafür bei beiden das Futurum eintritt, und besonders eng wird die Verwandtschaft in den Schlußgliedern. Hier treffen beide Texte in der Wendung ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν wieder bis aufs Wort zusammen, und noch weit auffälliger ist die Gemeinsamkeit der Gedankenfolge im Ausklang der Worte. Bei Mt möchte man den V. 12 b eigentlich eher vor 12 a erwarten als darnach, und genau das gleiche Spiel wiederholt sich bei Lk, wo 5, 23 b eher vor 23 a eine Stelle hätte als am Schluß der Ausführung. Dieses eine Beispiel genügt schon zum Beweis, daß hier im Grund doch jedenfalls die nämliche Überlieferung zutage tritt, und wir stehen damit wieder vor der Frage, ob uns Mt oder Lk die ältere Form überliefert, ob Jesus acht Seligkeiten oder vier an den Anfang der Bergpredigt gestellt hat, ob Lk die Wehe eingefügt, oder Mt sie ausgelassen hat.

Die Mehrzahl der Forscher entscheidet sich hier für Lk als den älteren Bericht. Nach *Klostermann*⁶ z. B. „scheint er mit allem die ursprüngliche Gestalt zu bieten“. Noch entschiedener erklärt *Wellhausen*⁷: „Die Varianten bei Lk verdienen überall den Vorzug.“ Ich halte das Gegenteil für sicher und denke mit anderen⁸, daß der Verfasser des dritten Evangeliums hier die Darstellung des Mt in der uns vorliegenden Form gekannt hat. Der schwerwiegendste Grund für diese Auffassung liegt in der Tatsache, daß die vier Wehe des Lk an dieser Stelle unmöglich zum ursprünglichen Bestand der Rede gehören, sondern von Lk eingefügt sein müssen. Denn die Worte seiner Bergpredigt — wenigstens von ihrer Einleitung gilt dies — wenden sich an die 6, 20 allein genannten Jünger, und nach dem viermaligen Selig ihr ... heißt es, ohne daß irgendwelcher anderen Zuhörer, etwa der Pharisäer oder Schriftgelehrten gedacht wurde, viermal Wehe ihr Man fragt sich natürlich, wem die Wehe galten. Unmöglich den Jüngern, denn sie sind ja unmittelbar zuvor als die Armen, Hungernden, Weinenden, Gehäßten selig gepriesen worden. Die Worte können sich

⁶ E. Klostermann, Matthäus 181 (Handbuch zum Neuen Testament von H. Lietzmann II 1), Tübingen 1909.

⁷ J. Wellhausen, Das Evangelium Matthäi, Berlin 1904, 16. Etwas vorsichtiger ist das Urteil in dem Werk „Das Evang. Lucae“, Berlin 1904, 24 formuliert.

⁸ Vgl. A. Loisy, Les Évangiles synoptiques I, Ceffonds 1907, 542.

also nur an Abwesende richten, und Lk selbst weist mit der Wendung 6, 27 ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν so deutlich wie möglich darauf hin, daß die Wehe den Jüngern nicht gelten. Mit Theophylakt wollen neuere Erklärer dieses ἀκούουσιν im Sinne von πειθομένοις fassen, andere finden hier den Sinn „aufmerksam zuhören, verstehen“ enthalten, Interpretationen, die nur insofern Wert haben als sie uns zeigen, daß man die in ἀκούουσιν liegende Schwierigkeit fühlt. Aber ἀκούειν bedeutet „hören“ und nichts anderes, und die Wendung ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν zeigt an, daß Jesus sich nun wieder an seine Jünger wendet. Mit anderen Worten, die Wehe richten sich an abwesende „Hörer“ der Bergpredigt. Auch Schanz⁹ gesteht: „Die den Seligpreisungen entsprechenden Wehe hat Mt nicht berichtet. Sie wurden auch schwerlich bei derselben Gelegenheit ausgesprochen. Lk hat sie hier eingereiht, weil sie den Gegensatz zwischen den Kindern Gottes und dieser Welt am besten illustrieren. In dieser direkten Weise hat Jesus sonst nur die Pharisäer angegriffen. Aber auch ihnen hat er nicht den Reichtum an sich, sondern den ungerechten Reichtum zum Vorwurfe gemacht. In eine Jüngerrede paßte dieser Abschnitt nicht.“ Er denkt, Jesus habe diese Wehe bei einer anderen Gelegenheit zu den reichen Juden, von denen im Reisebericht Typen erscheinen, gesprochen. Lagrange¹⁰ kann sich der Wahrscheinlichkeit der von Schanz geäußerten Vermutung nicht verschließen; wenn er zögert ihm beizupflichten, so geschieht das aus dem Grunde, weil er sieht, daß, wenn die Worte hier nicht an ihrer historischen Stelle stehen, sie notwendig von Lk selbst geformt sein müssen. Auffallenderweise hat Schanz nicht beachtet, daß die Wehe den Seligkeiten vollständig parallel laufen, daß sie zueinander gehören wie die Vorder- und die Rückseite ein und der nämlichen Münze, daß es ganz unmöglich ist, beide voneinander abzulösen und anzunehmen, die vielleicht später gesprochenen Wehe seien hier von Lk eingerückt worden. Wie werden wir uns entscheiden? Ich denke, wir geben beiden, Schanz und Lagrange recht. Schanz darin, daß die Worte hier nicht ursprünglich sind und Lagrange in dem Punkte, daß dann die Wehe nicht von Jesus gesprochen sind, sondern von Lk geschaffen worden sein müssen als das Kehr Bild zu den Seligkeiten. Der Evangelist war weniger ängstlich als seine Erklärer.

Im übrigen ist hier an Einzelheiten nicht vieles miteinander zu vergleichen, da ja die Form der beiden Stücke so weit voneinander steht. Aber das Wenige an Gemeinsamem im Eingang und Schluß verlohnt doch eine Betrachtung. Ist Mt mit dem Text μακάριοι οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι, ὅτι αὐτῶν ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν oder Lk mit der Fassung μακάριοι οἱ πτωχοί, ὅτι ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ der Ältere? Zweifelhaft kann man bleiben bei dem τῷ πνεύματι des Mt, das wie eine nachträglich hinzugefügte Erläuterung aussieht.

⁹ P. Schanz, Kommentar über das Evangelium des heiligen Lukas, Tübingen 1883, 222.

¹⁰ M. J. Lagrange, Évangile selon Saint Luc, Paris 1921, 190 f.

Aber die Entschiedenheit, womit die Kritik dieses Wort als eine Ergänzung von der Hand des Mt betrachtet, scheint mir durchaus nicht angezeigt. Der Fall ist zu beurteilen im Rahmen des Gesamtbildes, und da ist klar, daß die Seligkeiten des Mt immer in der moralischen Sphäre liegen, während dies aus dem Text des Lk nicht ohne weiteres deutlich wird. τῷ πνεύματι 5, 3 ist gerade so zu bewerten wie 5, 6 + τὴν δικαιοσύνην und 5, 8 τῇ καρδίᾳ, und in den beiden letzten Fällen, namentlich bei καθαροὶ τῇ καρδίᾳ wird sich kaum bestreiten lassen, daß die Näherbestimmung τῇ καρδίᾳ nicht allein dem Gedanken Jesu entspricht, sondern auch unentbehrlich ist. Lebhaft umstritten ist die Frage, ob βασιλεία τῶν οὐρανῶν, wie Mt regelmäßig (mit Ausnahme von 6, 33; 12, 28; 19, 24; 21, 31. 43) schreibt, die ursprüngliche Form dieses für die Verkündigung Jesu grundlegenden Begriffes darstellt, oder βασιλεία τοῦ θεοῦ, die Fassung, welche Lk regelmäßig mit Mk und Paulus verwendet. Die zahlreichen Parallelen zwischen Mt und Lk lassen keinen Zweifel, daß beide Ausdrücke sachlich dasselbe bedeuten, und mithin der Ausdruck τῶν οὐρανῶν aus der Scheu, den Gottesnamen auszusprechen, hervorgegangen sein muß. Ähnlich wie auch wir oft die Wendung „der Himmel“ in der Sprache des täglichen Lebens verwenden, wo wir „Gott“ meinen, so hatte auch der Jude im neutestamentlichen Zeitalter die Gewohnheit, den Gottesnamen zu vermeiden und zu umschreiben. Hat auch Jesus sich solcher Ausdrucksweise bedient? Stellen wie Lk 15, 18 (ἡμαρτον εἰς τὸν οὐρανόν) und 15, 7 (ἐν τῷ οὐρανῷ) sind dafür weniger beweiskräftig als Mt 26, 64 = Mk 14, 62 (ἐκ δεξιῶν ... τῆς δυνάμεως), wo Lk 22, 69 bezeichnenderweise es für nötig hält, seinen Lesern ein erläuterndes τοῦ θεοῦ hinzuzufügen, das mit Rücksicht auf den ursprünglichen Sinn des τῆς δυνάμεως eigentlich eine Tautologie darstellt¹¹. Im Munde Jesu mag diese Ausdrucksweise den heutigen Christen befremden, aber unser Geschmacksurteil darf den Historiker nicht verleiten, den Quellen ins Wort zu fallen. Wir sollten es nicht besser wissen wollen als sie. Auf alle Fälle ist es voreilig, wenn Wellhausen¹² bemerkt: „Die Rabbinen sagen: Das Reich des Himmels; sie pflegen den Namen Gott ganz zu vermeiden und ihn durch Umschreibungen zu ersetzen. Das Volk, namentlich in Galiläa, wird aber zur Zeit Jesu noch nicht so weit gewesen sein; und er selber redete wie das Volk und nicht wie die Schriftgelehrten. Bei Mk nennt er Gott regelmäßig Gott und nicht den Vater im Himmel, und sein Reich ebenfalls das Reich Gottes und nicht das Reich des Himmels — das ist eben darum das Echte, weil es nicht gelehrt und gebildet ist. Unsere heutigen Rabbinen, z. B. Dalmann, können sich freilich nicht vorstellen, daß zwischen der Redeweise Jesu und des Talmud ein Unterschied bestehe.“ Es scheint sich doch viel besser begreifen zu lassen, daß man ein ursprüngliches βασιλεία τῶν οὐρανῶν, das

¹¹ Vgl. auch Mt 21, 25 = Mk 11, 30 = Lk 20, 5; Jo 3, 27 und J. Böhm, Die neutestamentliche Gottesscheu und die ersten drei Bitten des Vaterunsers, Halle 1917.

¹² Das Evangelium Matthäi 4.

schon den semitischen Plural οὐρανοί für sich geltend machen kann, in βασιλεία τοῦ θεοῦ abwandelte; sobald das Christentum sein Mutterland verließ und in die Welt der Griechen drang, als daß man ein originales βασιλεία τοῦ θεοῦ in βασιλεία τῶν οὐρανῶν umgesetzt haben sollte. Mit *Dalmann*¹³ wird daran festzuhalten sein, daß Jesus von einer malkutha dischemaja gesprochen hat.

Ist mithin im Eingangsvers der Text des Lk als sekundär im Vergleich zu Mt zu betrachten, so gilt dieses Urteil noch weit sicherer vom Schluß der Makarismen Mt 5, 11. 12 = Lk 6, 22. 23. Während Mt nur in allgemeinen Wendungen die Jünger auf die Möglichkeit schlimmen Geschicks in der Zukunft hinweist (Selig seid ihr, wenn sie euch schmähen und verfolgen und alles Böse fälschlich gegen euch sagen um meinetwillen), setzt der Text des Lk aufs deutlichste die Erfahrungen der apostolischen Zeit voraus (Selig seid ihr, wenn euch die Menschen hassen und wenn sie euch absondern und schmähen und euren Namen hinauswerfen als einen schlimmen um des Menschensohnes willen). Da in den Worten μισήσωσιν, ἀφορίσωσιν, ὀνειδίσωσιν unverkennbar eine Steigerung liegt, so ist in ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου das schlimmste Geschick angedeutet, was die Jünger Jesu treffen kann, und es muß hier von einer Art der erasio nominis oder der damnatio memoriae die Rede sein, der sakralen Verfluchung als Strafe für den Frevel am Heiligsten. Freilich nicht von einer Verfluchung einzelner, sondern einer Gemeinschaft, die einen einheitlichen Namen trägt; denn es ist ganz willkürlich, den Singular τὸ ὄνομα als Kollektivbezeichnung zu deuten. Es kann sich nur um den Namen ναζαρηνοί oder die Bezeichnung χριστιανοί, die Lk ja bereits kennt (vgl. Apg 11, 26; 26, 28), handeln, und daß die letztere gemeint sein wird, zeigt der Text des Lk in der Wendung ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, der messianischen Selbstbezeichnung Jesu. Wieviel einfacher ist das alles bei Mt καὶ εἰπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι ἕνεκεν ἐμοῦ! Das von manchen Textkritikern (z. B. *Herm. von Soden*) als unecht verworfene ψευδόμενοι ist, wie *Harnack*, a. a. O. 40 richtig gesehen, schon durch das parallele ὡς πονηρὸν des Lk als ursprünglich geschützt, aber erstaunlich bleibt, daß *Harnack* nicht bemerkt, daß für ἕνεκεν ἐμοῦ ganz das nämliche gilt. Das lukanische ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου sollte jeden Verdacht an der Echtheit des ἕνεκεν ἐμοῦ bei Mt ausräumen, selbst wenn das Zeugnis der Hss seine Ursprünglichkeit als zweifelhaft erscheinen ließe, was freilich für einen besonnenen Kritiker nicht der Fall sein wird. Hat es eine Quellschrift Q gegeben, so stand darin natürlich auch das Wort ἕνεκεν, und was darauf folgte, bleibt nicht, wie *Harnack* meint, völlig dunkel, sondern es war das Wort ἐμοῦ, das Lk, um sein ὄνομα zu verdeutlichen, durch τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ersetzte.

In allem offenbart sich Lk also als der sekundäre. Sein Text ist auch hier restlos aus dem uns vorliegenden griechischen Mt verständlich. Und das gleiche

¹³ *G. Dalmann*, Die Worte Jesu, Leipzig 1898, 75 ff. Vgl. auch *A. Loisy*, Les Évangiles synoptiques I, 229 f.

gilt vom Schlußvers des Stückes. Ein sachlicher Unterschied liegt in seiner letzten Hälfte vor. Nach Mt erscheinen die Jünger als Prophetenschüler. Ihnen wird in Aussicht gestellt, daß sie das Schicksal der früheren Propheten teilen werden (οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφῆτας τοὺς πρὸ ὑμῶν). Bei Lk tritt der Prophetenberuf der Jünger weniger deutlich hervor, „denn in derselben Weise taten den Propheten ihre Väter“. Den Wechsel zwischen τοὺς πρὸ ὑμῶν (Mt) und οἱ πατέρες αὐτῶν (Lk) will *Wellhausen* aus einer Variante im aramäischen Q erklären, Mt habe den Text da-q'damaikôn und Lk den Text da-q'damaihôn vor sich gehabt oder gelesen. Die altsyrische Übersetzung bestätigt für Mt *Wellhausen's* Vermutung, aber für Lk ist eine solche Vorlage recht unwahrscheinlich. Daß eine derartige Variante die ganze Existenz von Q — einer griechischen Quellenschrift für Mt und Lk — aufs ernsteste gefährden würde, sei nur nebenher bemerkt. Die Sache erklärt sich aber viel einleuchtender anders. Lk schreibt für heidenchristliche, abendländische Leser; vor seinem Auge steht nicht mehr, wie *Plummer*¹⁴ aus dem αὐτῶν richtig herausfühlt, lebendig die Tatsache, daß die ersten Hörer der Bergpredigt Juden sind. Seine Bergpredigt richtet sich an die ganze Welt und darum läßt er Jesus von den Juden wie von Abwesenden sprechen. Kein Zweifel, daß der Text des Mt τοὺς πρὸ ὑμῶν den Vorzug verdient. Statt des ἐδίωξαν des Mt schreibt Lk das allgemeinere ἐποιοῦν, weil bei ihm vorher nicht allein von Verfolgungen die Rede war; statt des οὕτως des Mt schreibt er in besserem Griechisch κατὰ τὰ αὐτά, das er auch sonst (6, 26; 17, 30; Apg 14, 1) bevorzugt; statt des semitischen Plural ἐν τοῖς οὐρανοῖς des Mt setzt er hier, wie oft (vgl. Lk 3, 21 mit Mt 3, 16 und Mk 1, 10; Lk 3, 22 mit Mt 3, 17 und Mk 1, 11; Lk 11, 13 mit Mt 7, 11) den Singular ἐν τῷ οὐρανῷ; statt ὅτι des Mt verwendet er das auch sonst häufig bei ihm, und fast nur bei ihm, erscheinende ἵδου γάρ (1, 44. 48; 2, 10; 6, 23; 17, 21; Apg 17, 21). Er wählt den imp. aor. (χάριτε καὶ σκιρτήσατε) anstatt des präsens des Mt (χαίρετε καὶ ἀγαλλιᾶσθε), weil er mit ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ein bestimmt im Endgericht sich erfüllendes Geschick im Auge hat, während Mt nur auf die Möglichkeit solchen Schicksals in allgemeinen Wendungen hindeutet. „On voit que cette beatitude — tout à fait conforme à Mt pour le fond — a été écrite à nouveau par Lc“ bemerkt *Lagrange*¹⁵ zutreffend, aber dieses Urteil gilt, wie wir sahen, nicht nur von diesem Makarismus, sondern es gilt von allen Seligkeiten, ja es gilt von der ganzen Bergpredigt.

Man müßte den Rahmen eines Aufsatzes weit überschreiten, wollte man in dieser Weise alle Einzelstücke der beiden Reden miteinander vergleichen. Ich beschränke mich also auf die Behandlung nur eines weiteren Falles und auf einige Bemerkungen allgemeinerer Art. Der Spruch von der Wiedervergeltung hat eine Reihe von beachtenswerten Abweichungen.

¹⁴ A. Plummer, A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke⁴, Edinburgh 1904, z. St.

¹⁵ Évangile selon saint Luc 189.

³⁸ ἤκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. ³⁹ ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιάν σου σιαγόνα, στρέφον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. ⁴⁰ καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἅφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον. ⁴¹ καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἓν, ὑπάγε μετ' αὐτοῦ δύο. ⁴² τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῆς.

²⁹ τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα παρέχε καὶ τὴν ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ καλύσῃς.

³⁰ παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἵροντός τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει.

Bei Mt erscheint also dieses Wort innerhalb der Antithesen zwischen alter und neuer Ordnung; dem Gesetz der Vergeltung (Ex 21, 24; Deut 19, 21; Lev 24, 20) wird das Ideal der christlichen Auffassung gegenübergestellt. Bei Lk fehlt diese Antithese, wie ja auch alle übrigen, und dadurch erscheint das Wort in ganz anderem Lichte und in veränderter Form. Das τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι (Mt 5, 40) „wer mit Dir prozessieren will“ muß bei Lk natürlich fehlen. Nach Mt ist an einen Rechtshandel zu denken, bei dem es sich um den χιτῶν, den Leibrock, das Hemd handelt; Jesus gibt den Rat, streite nicht mit ihm, sondern gib ihm, was er verlangt und noch das ἱμάτιον, das Oberkleid, dazu. Nach dem Text des Lk ist eher an den Vorgang zu denken, wo ein Räuber einen Jünger Jesu überfällt und ihm das ἱμάτιον fortnimmt; Jesus sagt, gib ihm noch das Hemd dazu. Mit Recht bemerkt hier *Harnack*, a. a. O. 45 „Lukas mußte den Mantel voranstellen, denn der Räuber packt den Mantel, nicht den Rock; man kann also die Entstehung des Lukastextes als sekundären wohl begreifen, nicht aber des Matthäustextes als sekundären“. Aber er sieht nicht, daß der Begriff des Prozessierens bei Mt notwendig zu der Folgerung führt, daß auch die Einleitung des Spruches 5, 38, die Antithese, in der Quelle des Lk gestanden haben muß. Im übrigen offenbart sich auch in diesem ganzen Stück Lk als der sekundäre. (Vgl. *Harnack*, S. 45.) Das Wort δεξιάν in Mt 5, 39 mit *Harnack* zu verdächtigen, liegt kein Anlaß vor. Tatian D^{sy}es Clem-Alex. Origenes, die es weglassen, bilden einen höchst zweifelhaften Zeugenchor. Tatian hat das Wort getilgt, und von ähnlichen Erwägungen war offenbar auch schon Lk geleitet. Nach δεξιάν wäre ja ein *sinistram* statt *alteram* zu erwarten, wie die Altilateiner a b g auch tatsächlich geändert haben; da statt dessen Mt ein ἄλλην bietet, lag es nahe, das δεξιάν zu tilgen. Auch hier bietet der Text des Lk wieder kein einziges Wort, das sich nicht aus unserem griechischen Mt erklären ließe.

Beobachtet man nun weiter, daß in der Bergpredigt des Mt durchweg eine vorzügliche Ordnung der Sprüche erscheint, hingegen bei Lk die Gedankenfolge wiederholt unklar bleibt, namentlich gegen Schluß der Rede 6, 39, wo er mit εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς selbst einen Einschub anzeigt, 6, 40, der sich nur sehr schwer an 6, 39 anschließt, 6, 41, wo jeder Zusammenhang mit 6, 40 fehlt, 6, 43, der sich schlecht an 6, 42 anreihet, 6, 46, wo das κύριε κύριε doch gewiß

nicht „aus der Fülle des Herzens“ (6, 45) gesprochen wird, so hat man wirklich keinen Grund mehr zu fragen, ob Mt mit seiner guten Gedankenfolge oder Lk mit seinem nur mühsam gesponnenen Faden das Ursprüngliche bietet. Vielmehr ist Lk, der die beiden Verse 6, 39 und 40 aus anderer Überlieferung (die Worte finden sich bei Mt 15, 14 und 10, 24. 25 in wesentlich gleicher Form) hereinzieht und anderes Gut der Bergpredigt des Mt über das spätere Evangelium verstreut (Mt 5, 13 = Lk 14, 34. 35; Mt 5, 15 = Lk 11, 33; Mt 5, 25. 26 = Lk 12 57–59; Mt 6, 9–13 = Lk 11, 2–4; Mt 6, 19–21 = Lk 12, 33. 34; Mt 6, 22–23 = Lk 11, 34–36; Mt 6, 24 = Lk 16, 13; Mt 6, 25–34 = Lk 12, 22–31; Mt 7, 7–11 = Lk 11, 9–13; Mt 7, 13. 14 = Lk 13, 23. 24; Mt 7, 22 = Lk 13, 26. 27), offensichtlich der sekundäre Evangelist. Man vergleiche etwa noch, wie z. B. bei Mt die Verse 6, 24 und 25 aufs engste miteinander verknüpft sind; aus der Unmöglichkeit, Gottesdienst mit Mammonsdiens zu vereinbaren, folgert Jesus die Warnung vor Sorge um Speise und Kleidung, die so leicht zum Mammonsdiens verleitet. Fänden wir auch nicht das διὰ τοῦτο an der Spitze von 6, 25, so würden wir doch die Aufforderung als eine Folgerung aus 24c betrachten müssen. Nun bringt aber auch Lk 12, 22 das διὰ τοῦτο, und zwar nach einer redaktionellen Bemerkung (εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ), womit er ja schon darauf hindeutet, daß er in seiner Quelle diesen Spruch nicht unmittelbar hinter der vorhergehenden Parabel vom törichtten Reichen gefunden haben wird.

Daß Lk auch in dem ersten Vers nach der Bergpredigt 7, 1 (ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ) wenigstens inhaltlich mit dem ersten Satz nach der Bergpredigt bei Mt 7, 28 (καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους) zusammentrifft, ist eine Tatsache von allerhöchster Bedeutung. *Harnack* (S. 54) folgert daraus „mit Sicherheit, daß auch in Q große Teile der Bergpredigt zusammengestanden haben.“ Ich sehe darin mehr, nämlich eine Bestätigung des bisherigen Ergebnisses unserer Untersuchung, daß dem dritten Evangelisten der griechische Wortlaut der Bergpredigt, wie er uns bei Mt erhalten ist, vorgelegen haben muß. Lk hat eine Auswahl aus diesen Stoffen getroffen, fast alles in spezifisch jüdischer Sphäre Liegende hat er ausgemerzt und so eine Bergpredigt für heidenchristliche Leser geschaffen.

Erst wenn wir uns mit seiner Arbeitsweise vertraut gemacht haben, bekommen wir ein Gefühl für die stolze Freude, mit der er die Forderung der Feindesliebe an die Spitze stellt. Diese Freude ist um so größer gewesen, je neuer und unerhörter jene Forderung war, je stärker sie allem widersprach, was bis dahin als Lebensart und Sitte unter den Menschen gegolten.

Über Vererbung und Seelsorge.

Von Prof. Dr. Fritz Tillmann, Bonn.

Die glänzenden Versuche, welche der Augustiner *Gregor Mendel* im Brünner Klostergarten mit Pflanzenhybriden gemacht hat¹, haben eine neue Wissenschaft, die Vererbungsforschung, begründet, welche bereits Ergebnisse von weittragendster Bedeutung gezeitigt hat. Sie hebt nicht nur mehr und mehr den Schleier, welcher auf der Entstehung alles Lebens geruht hat, sondern läßt uns auch in ihrer Anwendung auf den Menschen Schicksale und Tatsachen begreifen, denen man sonst rat- und hilflos gegenüber stände. „Ob wir schön oder häßlich sind, unsere Kopfhare lange besitzen oder schon früh eine Glatze bekommen, ob wir lang- oder kurzlebig sind, als Optimisten die Welt stets von der sonnigen Seite betrachten oder als Pessimisten zu trüben Auffassungen neigen, ob wir große geistige Eigenschaften besitzen oder die Talente immer nur bei anderen bewundern, das alles hängt nicht von uns und unserem guten Willen ab, sondern von der Konstitution jener winzig kleinen Erbmassen, die im Kern der Ei- und Samenzelle verborgen waren, und durch deren Vereinigung wir entstanden sind².“ Wenn aber dem so ist, dann dürfen am wenigsten Moral und Pastoral an dieser neuentdeckten Welt vorübergehen. Mag auch noch manches fraglich sein, mag auch namentlich in ihrer Anwendung auf den Menschen die junge Wissenschaft noch in den Anfängen stehen, so daß manche Forscher lieber von Vererbungsregeln als von Vererbungsgesetzen sprechen, des Erarbeiteten und Gesicherten ist schon so viel, daß Fragen aufgerollt werden, welche die Freiheit und Verantwortlichkeit des sittlichen Menschen in der Tiefe zu erschüttern drohen. Wenn, um nur ein Beispiel zu nennen, *Carl Rath* den Nachweis führt³, daß von den 32 männlichen Nachkommen aus reinrassigen Verbrecherfamilien 28 zu Verbrechern wurden, während von den übrig bleibenden 4 zwei früh verstorben sind und von den beiden anderen der eine ein arbeitsscheuer Mensch und der andere ein Trinker ist, dann tritt einem der ungeheueren Ernst der hier gegebenen Fragestellung erschütternd vor die Seele.

Unsere Arbeit, die ein erster Versuch sein will, stellt sich die Aufgabe, zunächst mit den einschlägigen Ergebnissen der Vererbungsforschung bekannt zu machen, um dann nach ihrer Bedeutung und Verwertung für die Seelsorge zu fragen.

I.

Nicht alles, was man gemeinhin Vererbung nennt, ist es auch im wissenschaftlichen Sinne. Eine Familie, in der Tuberkulose herrscht, ist noch kein Beweis dafür, daß Schwindsucht erblich ist. Hier kann die Übertragung von

¹ Versuche über Pflanzenhybriden. Verhandlungen des naturforschenden Vereins in Brunn 4 (1865) 3—47; Über einige aus künstlicher Befruchtung gewonnene *Hieracium*-Bastarde 8 (1869) 26—31.

² L. Plate, Vererbungslehre, Leipzig 1913, 2.

³ Über die Vererbung von Dispositionen zum Verbrechen, Stuttgart 1914.

einem Familienglied auf das andere auch durch Ansteckung geschehen sein. Erbllichkeit setzt vielmehr die Anwesenheit der gleichen Erbanlagen oder „Gene“ bei Nachkommen und Vorfahren voraus⁴. Alle erblichen Eigenschaften werden nämlich durch Anlagen, Erbeinheiten, Determinanten hervorgerufen, die man „Gene“ zu nennen pflegt. Die Gesamtheit aller Merkmale, welche bei einer Pflanze, einem Tier, einem Menschen, wie z. B. Größe, Schwere, Farbe usw. in die Erscheinung treten, bildet den *Phänotypus*. Dieser umfaßt also die vererbten wie die erworbenen Merkmale eines Individuums. Der *Genotypus* dagegen bezeichnet nur die vererbten Merkmale, welche auf der Anwesenheit der betreffenden Gene im Keimplasma beruhen. Besitzen alle Individuen derselben Art das gleiche Gen für das nämliche Merkmal, so heißen sie *homozygot*. „Alle weißen Mäuse z. B. ergeben unter sich immer weiße Nachkommen. Es kommt nie vor, daß von einer weißen Maus eine farbige geworfen wird. Man nimmt daher an, daß sie alle dieselbe Erbeinheit *c* besitzen, welche die Ausbildung von Pigment unmöglich macht. In jedem Eikern einer weißen Maus wird dieses *c* vorhanden sein und ebenso in jedem Samenkern, und das durch die Befruchtung entstandene Tier wird daher in seiner Erbmasse *cc* führen und wieder weiß aussehen⁵.“ Genau dasselbe gilt aber auch für farbige Mäuse mit farbigen Nachkommen, welche die Erbeinheit *C* besitzen. Wird aber nun eine weiße Maus von einer farbigen befruchtet, so enthält das aus dieser Verbindung hervorgehende Tier zwei ungleiche Erbeinheiten *Cc* für das gleiche Merkmal der Hautfarbe. Es ist also *heterozygot*. Als die eigentlichen Träger der Erbeinheiten gelten heute die *Chromosome* der Zelle, welche jeder Pflanzen- oder Tierart in einer bestimmten Zahl eignen. So enthält die Zelle der Stechfliege 6, die der Forelle 12, die des Erdsalamanders 24, die der Gartenschnecke 48 Chromosome. Die Zelle des Menschen enthält aller Wahrscheinlichkeit nach ebenfalls 24. „Ihre Gestalt ist eine wechselnde, von langer Stabform bis zu runden Kügelchen finden sich alle Zwischenformen, nicht selten sind sie hufeisenförmig gebogen. Im Leben erscheinen sie als stark glänzende weißliche Körperchen, dazu lassen sie häufig eine Zusammensetzung aus zahlreichen kleinsten Körnchen, sogenannten Chromomeren erkennen⁶.“ Da nun sowohl die Ei- wie die Samenzellen die gleiche Zahl von Chromosomen enthalten, so müßte das Ergebnis ihrer Vereinigung eine neue Zelle mit doppelter Chromosomenzahl sein. Das ist tatsächlich nicht der Fall, vielmehr macht jede Ei- oder Samenzelle, ehe sie zur Befruchtung fähig ist, eine sogenannte Reifungsteilung durch, bei der die Chromosomenzahl auf die Hälfte herabgesetzt wird. Infolgedessen weist auch die neue Zelle die gleiche Chromosomenzahl auf wie die Ei- und Samenzelle, aus denen sie hervorgegangen ist.

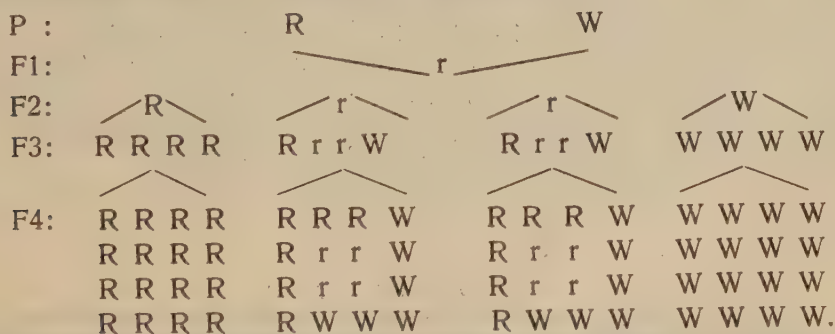
Nach diesen zum Verständnis notwendigen Vorbemerkungen wenden wir

⁴ W. Johannsen, Elemente der exakten Erblchkeitslehre, Jena 1909, 488.

⁵ Plate, a. a. O., 13.

⁶ S. Meisenheimer, Die Vererbungslehre, Jena 1923, 5.

uns nunmehr den Vererbungsgesetzen zu, wie sie von *Gregor Mendel* zuerst gefunden und nach langer Vergessenheit um 1900 von *Hugo de Vries*, *Erich Tsechermak* und *Carl Correns* wiederentdeckt wurden. Wir wählen dazu das von *Correns* mitgeteilte, besonders durchsichtige Beispiel der Gartenpflanze *Mirabilis Jalapa*⁷. Diese Pflanze trägt trichterförmige, windenähnliche Blüten, deren Farben vom reinen Weiß durch alle Schattierungen bis zum tiefen Gelb und tiefem Rot gehen. Wählt man nun eine weiß- oder eine rotblühende Pflanze und läßt sie sich durch strengste Selbstbestäubung fortpflanzen, so erhält man immer nur weiß- oder rotblühende Pflanzen. Läßt man dagegen die roten durch die weißen oder umgekehrt befruchtet werden und sät die so gewonnenen Samen aus, so ist das Ergebnis eine Pflanze, deren rote Blüte wesentlich heller ist als die ihrer rotblühenden Eltern. Es hat sich also irgendwie auch der weiß blühende Elter geltend gemacht. Dabei stimmen die einzelnen Individuen unter sich vollkommen überein; so viele man auch ziehen mag, sie haben alle das vermittelnde Merkmal hellrot. Überläßt man jetzt den Bastard der Selbstbestäubung und zieht aus den Samen die zweite Abfolge, so ergibt sich ein ganz anderes, höchst überraschendes Bild. Denn jetzt erscheinen neben hellrotblühenden Pflanzen auch wieder die weiß- und rotblühenden. Bei einem Teil der Enkel treten also die Eigenschaften der Großeltern wieder auf oder mit anderen Worten: der Bastard spaltet. Es ist *Mendel* gelungen, auch das in solchen Fällen auftretende Zahlenverhältnis zu ermitteln und damit eine Erklärung des Vorganges zu finden. Im Falle der *Mirabilis Jalapa* kommt durchschnittlich auf je zwei hellrote eine weiß- und eine rotblühende Pflanze, das Verhältnis ist also 1:2:1. Wieder ein anderes Bild gibt die dritte, gleichfalls in strenger Selbstbestäubung gewonnene Abfolge. Hier zeigt sich, daß die weißblühenden Pflanzen wieder nur weißblühende, die rotblühenden wieder nur rotblühende hervorbringen, während die hellrot blühenden das Bild der zweiten Abfolge zeigen, also weiße, rote und hellrote Pflanzen, und zwar im Verhältnis 1:2:1 aufweisen. Nimmt man unter den gleichen Bedingungen noch eine vierte Abfolge hinzu, so ergibt sich, wenn P die Eltern, F die Abfolgen, R die rot-, W die weiß-, r die hellrotblühenden Pflanzen bezeichnet, folgendes Bild:



⁷ C. Correns, Die neuen Vererbungsgesetze, Berlin 1912, 13 ff.

Die Erklärung der hier vorliegenden Tatsachen ist diese: dem Farbmerkmal Weiß entspricht eine Anlage in der Keimzelle, ebenso dem Farbmerkmal Rot. Beim Bastard kommen daher beide Anlagen zusammen und bewirken, daß er hellrot blüht. Erst wenn der Bastard seinerseits Keimzellen bildet, trennen sich die Merkmale auf Grund der Reduktionsteilung. Daher bilden sich jetzt 50% Keimzellen mit der Anlage Rot, 50% mit der Anlage Weiß, wobei es keinen Unterschied macht, ob es sich um männliche oder weibliche Keimzellen handelt. Bei der Befruchtung vereinigen sich männliche und weibliche Keimzellen, so daß vier verschiedene Fälle gleich gut vorkommen können:

1. Fall: weiblich weiß mit männlich weiß ergibt weiß,
2. Fall: „ weiß „ „ rot „ hellrot,
3. Fall: „ rot „ „ weiß „ hellrot,
4. Fall: „ rot „ „ rot „ rot.

Damit erklären sich sowohl die verschiedenen Ergebnisse der zweiten usw. Abfolgen wie auch das dabei hervortretende Zahlenverhältnis. Von Wichtigkeit ist die Feststellung, daß die Spaltung eine reine ist. Die aus dem Bastard gewonnene, weiß oder rotblühende Pflanze verrät weder an sich selbst noch an ihren Nachkommen, daß sie keinen reinen Stammbaum hat.

Noch zwei Ergebnisse der Vererbungsforschung bedürfen um des Zweckes unseres Aufsatzes willen einer kurzen Besprechung: die dominierenden und rezessiven Merkmale sowie die Frage nach der Vererbung erworbener Eigenschaften.

Schon *Mendel* hatte beobachtet, daß in manchen Fällen von Bastardierung wohl das Merkmal des einen Elters in die Erscheinung tritt, das des anderen dagegen nicht. Er nannte dann das erstere *dominierend*, das andere *rezessiv*. Daß aber das rezessive Merkmal nicht verschwunden ist, sondern durch das dominierende nur verdeckt wird, beweist der schöne Versuch von *Correns* mit den beiden nahe verwandten Brennesselarten *Urtica pilulifera* und *Dodarti*⁸. Beide Arten unterscheiden sich hauptsächlich im Blattrand, *pilulifera* hat stark gezahnten, *Dodarti* glatten Blattrand. Der Bastard gleicht völlig *pilulifera*, von *Dodarti* ist nichts zu erkennen, das eine Merkmal hat also im Phänotyp das andere völlig verdrängt. Die nächsten Abfolgen aber zeigen, daß es tatsächlich im Genotyp noch vorhanden ist, denn 25% der Nachkommenschaft des selbstbefruchteten Bastards sind ganzrandig, während 15% gezahnte Ränder aufweisen. Bezeichnet man das dominierende Merkmal mit D, das rezessive mit r, so ergibt sich folgendes Bild der Abfolgen:

| | | | |
|-----|----|----|--------|
| P : | D | | r |
| F1 | | Dr | |
| F2 | DD | Dr | Dr rr. |

⁸ *Correns*, a. a. O., 24 ff.; vgl. auch *E. Lehmann*, Experimentelle Abstammungs- und Vererbungslehre, Leipzig 1913, 53 ff.

Nur rr werden ganzrandig sein und in den weiteren Abfolgen bleiben, weil hier das dominierende Merkmal fehlt. Ebenso werden DD gezahnt sein und in den Abfolgen bleiben. Dagegen werden die Mittelgruppen Dr in der nächsten Abfolge spalten, so daß F3 bei je vier Nachkommen so aussehen wird:

F3: D D D D D Dr Dr r D Dr Dr r r r r r.

Doch macht *Lehmann*⁹ im Anschluß an *Correns* darauf aufmerksam, daß die Dominanz nicht immer vollkommen ist. Bei genauerer Untersuchung ließen sich dennoch Spuren beider Eltern auffinden. Es ständen also die Bastarde mit dominierenden Merkmalen denen mit intermediären nicht unvermittelt gegenüber.

Von größter Bedeutung ist endlich für unsere Zwecke die Frage, ob auch erworbene Eigenschaften vererbt werden können. Bekannt sind die Versuche *Weißmanns*¹⁰, der durch viele Abfolgen hindurch Mäusen die Schwänze abschnitt. Er hat aber niemals auch nur die geringste Andeutung einer Vererbung des schwanzlosen Zustandes erzielen können. Die äußeren Bedingungen, unter denen ein Lebewesen heranwächst, Ernährung, Klima, künstliche Eingriffe in die Entwicklung, bewirken naturgemäß mancherlei Veränderungen im Phänotypus. Aber bisheran ist der versuchsmäßige Nachweis noch nicht gelungen, daß derartige Veränderungen auch vererbt werden. Nach allem, was wir von der Vererbung wissen, könnte von einer Weitergabe erworbener Veränderungen auf erblichem Wege nur dann die Rede sein, wenn durch diese das Keimplasma selbst verändert worden wäre. Abgesehen von einigen Erfahrungen bei niederen Organismen (Bakterien) gibt es bis heute keine Belege für die Vererbung erworbener Eigenschaften. Es wird daher einstweilen bei dem Urteil *Lehmans* bleiben: „Äußere Veränderungen der Lebensverhältnisse haben bis heute bei den höheren Organismen eben noch keine sicheren erblichen Veränderungen, welche auf Neubildung von Erbeinheiten beruhen, erkennen lassen“¹¹. Infolgedessen dürfen wir einstweilen annehmen, daß schlechte Gewohnheiten, heimliche Laster, Alkoholismus ebensowenig die Erbeinheiten verändern, wie es Tuberkulose und Syphilis tun. Wohl ist bei letzteren Krankheiten eine Übertragung durch Ansteckung schon in den frühesten Lebensstufen möglich, aber nicht durch Vererbung. Wenn Kinder von Trinkern „später dem Laster des Alkoholismus verfallen, so liegt der Grund an sich in anderweitiger persönlicher Minderwertigkeit (z. B. Schwachsinn) oder im verführe-rischen Milieu Alkoholfamilien sind sehr oft wirklich zu retten, indem man sie ihrem Milieu entreißt und ihnen vor allem den Alkohol selbst aus Liebe und darum unerbittlich entzieht“¹².“ Wird aber etwa durch die in den Organismus

⁹ A. a. O., 55.

¹⁰ Vgl. Aufsätze über Vererbung und verwandte biologische Fragen, Jena 1892.

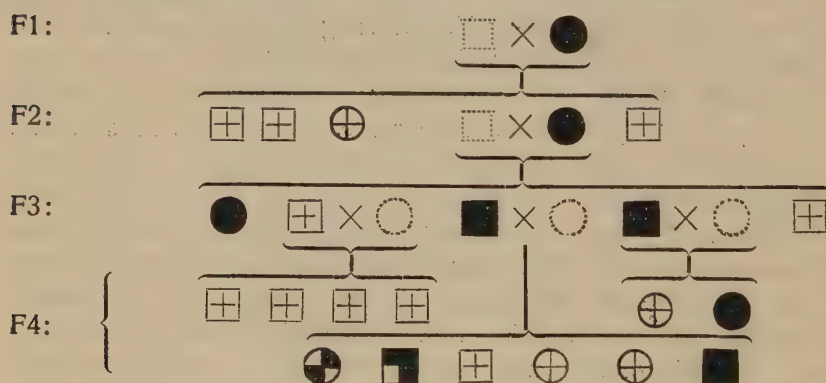
¹¹ A. a. O., 98 f.

¹² *H. Muckermann*, Kind und Volk³, Freiburg 1920, I, 97 f.

eindringenden Gifte eine Veränderung der Keimplasmen hervorgerufen, so kann allerdings eine Verschlechterung der Erbmasse eintreten, die dann in den Nachkommen zutage tritt. Die große Zahl geistig minderwertiger Kinder, die Lebensunfähigkeit und erhöhte Reizbarkeit bei Kindern aus Trinkerfamilien lassen auf derartige Schädigungen der Erbmasse schließen¹³.

II.

Gelten die Mendelschen Vererbungsgesetze, deren Gültigkeit für das Pflanzen- und Tierreich durch zahlreiche Versuche erwiesen ist, auch für den Menschen? Wenn man bedenkt, daß die letzte Einheit, die Zelle, aus der sich der menschliche Leib aufbaut, der pflanzlichen und tierischen Zelle durchaus gleich ist, so wird man geneigt sein, die Geltung der Vererbungsgesetze wenigstens für die leibliche Seite des Menschen anzuerkennen. Die tägliche Erfahrung zeigt uns ja eine Fülle von Eigenschaften, Krankheiten, Entartungen, welche in den einzelnen Abfolgen bestimmter Familien auftreten, also doch wohl als erblich angesprochen werden müssen. Man kennt heute über 60 Krankheiten und Eigenschaften, z. B. Hasenscharte, überzählige Finger, Spaltfuß, angeborenen Star, Farbenblindheit, Taubstummheit, Bluterkrankheit, Kurzlebigkeit, Langlebigkeit, dementia praecox, Nervenkrankheiten, Gicht, Arterienverkalkung usw., welche erblich sind¹⁴. Auch hier mag ein einfaches, in der Vererbungsforschung immer wieder herangezogenes Beispiel die Sache beleuchten. Es handelt sich um den Fall der Vererbung überzähliger Finger oder Zehen, der von *E. Ballo-witz* mitgeteilt wurde¹⁵. Der Stammbaum, bei dem Vierecke die männlichen, Kreise die weiblichen Personen darstellen, die Vierteilung der Vierecke und Kreise die Hände oder Zehen erkennen lassen, ist dieser:



Die eingeheirateten Männer und Frauen sind mit gestrichelten Vierecken oder Kreisen bezeichnet. Da die Überzähligkeit der Gliedmaßen selten ist, so wird

¹³ Vgl. unten S. 151.

¹⁴ Plate, a. a. O., 3. Vgl. M. v. Gruber u. E. Rüdin, Fortpflanzung, Vererbung und Rassenhygiene². München 1911.

¹⁵ Über hyperdaktyle Familien. Archiv für Rassen- und Gesellschaftsbiologie 1 (1904) 356.

in der Regel nur der eine Teil belastet sein. Tritt dann das Merkmal bei einem Teil der Kinder auf, so ergibt sich daraus, daß die Überzähligkeit dominierend ist. *Correns*¹⁶ bemerkt dazu: „Dürfen wir auf Grund der Vererbungsgesetze erwarten, daß sämtliche Kinder aus allen diesen Ehen Hyperdaktylie zeigen? Durchaus nicht! Ein solches Verhalten würde ihnen sogar widersprechen. Das hyperdaktyle eine Elter wird ja selbst schon aus einer Ehe mit einem normalen Elter stammen, folglich nicht homozygotisch, sondern heterozygotisch, ein Bastard, sein und spalten. Es wird also auch nicht einerlei Keimzellen bilden, alle mit der Anlage für das dominierende Merkmal, sondern zweierlei, zur Hälfte solche mit dieser Anlage zur Hyperdaktylie, zur Hälfte aber solche mit der rezessiven Anlage für normale Hand und normalen Fuß. Das andere, normale Elter bringt lauter Keimzellen mit dieser rezessiven Anlage hervor, und beide Eltern zusammen müssen zur Hälfte hyperdaktyle Nachkommen geben (wenn hyperdaktyl und normal zusammenkommen), zur Hälfte normale Nachkommen (wenn normal und normal zusammenkommen). Die Kinder einer solchen Ehe müssen also (im Durchschnitt, nicht im einzelnen Fall) zur Hälfte hyperdaktyl, zur Hälfte normal sein.“ Man sieht, wie genau der Stammbaum diesen Erwägungen entspricht; wenn in der vierten Abfolge zwei Nachkommen mit unvollkommener Überzähligkeit auftreten, so scheint dies in Zufälligkeiten seinen Grund zu haben.

Schwieriger aber wird die Frage nach der Vererbung seelischer Fähigkeiten¹⁷. Aber auch hier gibt es allgemein bekannte Tatsachen, welche durchaus auf Vererbung schließen lassen; man denke nur an die Vererbung künstlerischer Fähigkeiten, deren bekanntestes Beispiel die Musikerfamilie *Bach* ist¹⁸. Ebenso wird man eine Weitergabe desselben oder eines verwandten Temperamentes in der gleichen Familie leicht beobachten können, wobei aber zu beachten ist, daß nur selten die gleichen Temperamente beider Eltern vorhanden sein werden. Man wird daher von vornherein bei den Nachkommen eine irgendwie geartete Mischung des väterlichen und des mütterlichen Temperamentes erwarten dürfen¹⁹.

Konnte man bei Pflanzen und Tieren durch den beliebig oft zu wiederholenden Kreuzungsversuch die Richtigkeit der Mendelschen Beobachtungen und die Auswirkung der Vererbungsgesetze einwandfrei nachweisen, so ist die Arbeitsweise in der Anwendung auf den Menschen weit schwieriger und viel weniger eindeutig. Hier muß nämlich an die Stelle des Züchtungsversuchs die Familienforschung treten, welche durch sorgfältige Untersuchung der einzelnen Abfolgen wie der einzelnen Persönlichkeiten einwandfreie Unterlagen zu ge-

¹⁶ A. a. O., 35.

¹⁷ W. Peters, Über Vererbung psychischer Fähigkeiten. Fortschritte der Psychologie und ihrer Anwendungen III, 4—6. Leipzig-Berlin, o. J.

¹⁸ H. E. Ziegler, Die Vererbungslehre in der Biologie und Soziologie, Jena 1919, 281 f.

¹⁹ H. Hoffmann, Über Temperamentsvererbung, München 1923.

winnen strebt. Daß dabei zahlreiche Fehler unterlaufen können, daß die Aussagen oft unzuverlässig und lückenhaft sind, leuchtet ohne weiteres ein. Dennoch lassen sich auch auf diese Weise gute Ergebnisse erzielen, wie die Arbeiten von *Jörger* über die Familie Zero, die von *Hücker* und *Strohmayer* über die Habsburger Unterlippe und von *Strohmayer* über die Ahnentafel Ludwigs II. von Bayern beweisen.

In diesem Zusammenhang verdient die schon eingangs erwähnte Untersuchung von *Rath* „Über die Vererbung von Dispositionen zum Verbrechen“ eingehendere Würdigung. Sie bietet zugleich ein vortreffliches Beispiel für die bei derartigen Untersuchungen anzuwendende Arbeitsweise und darf nach dieser Seite als vorbildlich bezeichnet werden. Im Zuchthaus zu Siegburg standen dem Verfasser nicht nur die Beobachtungspersonen in verhältnismäßig großer Zahl zur Verfügung, sondern auch die Mittel und Wege, welche für Familienforschungen und Aufstellung von Stammbäumen unentbehrlich sind. Das Ergebnis der Untersuchung bildet nach *Rath* einen neuen Beweis für die Anwendung der Mendelschen Vererbungsgesetze auf den Menschen. Bei reinrassigen Verbrecherfamilien — die Untersuchung erstreckt sich leider nur auf die männlichen Nachkommen —, in denen entweder beide Eltern bestraft und die Mutter vermutlich reine Verbrecheranlagen aufwies, war das Ergebnis: von 32 Söhnen waren zur Zeit der Untersuchung bestraft 28 (87,5%). Warum nicht der zu erwartende Hundertsatz (100%) ermittelt wurde, ist bereits oben gesagt worden. An zweiter Stelle kommen die Familien in Betracht, in denen nur ein Elter bestraft ist. Nach den Vererbungsgesetzen ist der zu erwartende Hundertsatz 50. Die untersuchten Familien hatten 105 Söhne, von diesen waren 53 oder 50,5% bestraft. Dieses Ergebnis konnte noch dadurch erweitert werden, daß auch diejenigen Familien einbezogen wurden, in denen bestrafte Verbrecher bei den Großeltern der Beobachtungspersonen oder in den Seitenlinien nachweisbar waren. Auf diese Weise wurden noch 23 Familien mit 72 Söhnen herausgestellt, von denen 36, also genau 50% bestraft waren. Endlich verdient die Untersuchung von Verbrechersöhnen unbestrafter Eltern unsere Beachtung. Nach den Mendelschen Gesetzen müßten, wenn die Eigenschaft rezessiv ist und beide Eltern sie verdeckt in sich tragen, 25% der Kinder sie aufweisen. Die Untersuchung von 59 Familien mit 199 Söhnen ergibt aber 86 Verbrecher, 43,2%. Naturgemäß wird hier die Untersuchung außerordentlich unsicher, weil die statistische Forschungsweise nicht ausreicht, um die notwendigen Unterlagen zu erfassen. Da aber in 16 dieser Familien (51 Söhne, 26 Verbrecher) der Alkoholismus beim Vater (15) oder beim Großvater (1) nachweisbar ist, so muß mit der Tatsache gerechnet werden, daß die ausgesprochenen Anlagen zum Trinker den dominierenden Einfluß, der sonst den normalen Erbeinheiten gegenüber den verbrecherischen zukommt, vollkommen aufzuheben imstande ist²⁰. Auf alle Fälle bleibt ein unerklärbarer Überschuß, der dadurch noch er-

²⁰ A. a. O., 101.

höht wird, daß von den 28 Söhnen von Familien, in denen der eine oder beide Eltern geisteskrank waren, 9 Söhne zu Verbrechern wurden²¹.

So wertvoll die Untersuchung von *Rath* auch ist, und so sorgfältig sie auch geführt wurde, sie weist doch sehr erhebliche Mängel auf, die man unmöglich übersehen kann²².

1. Der Verfasser will den Begriff „Disposition zum Verbrechen“ so verstanden wissen, daß es sich dabei weniger um eine positive Begabung als vielmehr um die Vererbung gewisser Defekte handelt. „So z. B. werden bei Kleptomanie des Vaters oder der Mutter natürlich nicht etwa die Geschicklichkeit, welche der Erzeuger in seiner Diebeslaufbahn durch Übung sich erworben hat, sondern vielmehr der Hang zum Stehlen, die Unlust, ja Unfähigkeit zu regelmäßiger Arbeit, eine gewisse Kaltblütigkeit, ein gewisser Leichtsinn, ein Fehlen des Ehrgefühls, des Mitleides, eine gewisse Charakterschwäche und ein Mangel an Energie, kurz alle die geistigen Defekte, welche dem rückfälligen Dieb anhaften, vererbt²³.“ Allein die Fragestellung ist viel zu schwierig und zu verwickelt, als daß sie mit einer so knappen und vieldeutigen Antwort gelöst werden könnte. Was heißt z. B., der Hang zum Stehlen wird vererbt? Wie soll man sich das vorstellen, da man doch nicht daran denken kann, daß der Hang zum Stehlen, auch wenn er bei den Vorfahren regelmäßig nachgewiesen wird, auf das Keimplasma und damit auf die Erbeinheiten einen Einfluß ausgeübt hat? Man wird doch den Hang zum Stehlen, der übrigens etwas Positives und nicht einfach ein Mangel ist, nicht als eine eindeutige Erbanlage bezeichnen können! Vielmehr wird daran zu denken sein, daß gewisse Temperamentsmischungen oder Charaktereigenschaften einen günstigen Nährboden für den Hang zum Stehlen abgeben. Damit aber ist die Frage nach der verbrecherischen Disposition um einige Stufen nach rückwärts verlegt und kommt nicht bloß der eigentlichen Quelle näher, sondern läßt auch leiblich-seelische Merkmale erkennen, welche tatsächlich in den Erbgang eintreten und weitergegeben werden können. In der gleichen Weise sind auch die übrigen von *Rath* angeführten Mängel zu bewerten; sie weisen alle über sich hinaus und führen damit zu einer mit wirklichem Inhalt gefüllten Erbanlage. *E. Reiß* hat daher mit vollem Recht die Frage nach der erblichen Belastung bei Schwerverbrechern in eine Frage nach der Verschmelzung der elterlichen Eigenart in den Nachkommen ausmünden lassen²⁴.

²¹ A. a. O., 108.

²² Es wäre bedauerlich, wenn die Ergebnisse *Raths*, wie es den Anschein hat, ohne nachprüfende Stellungnahme von seiten der Vererbungsforscher einfach übernommen würden. Vgl. z. B. *Peters*, a. a. O., 218.

²³ A. a. O., 51. *Rath* fand unter den von ihm aufgestellten 98 vollständigen Stammbäumen 93 Eigentumsverbrecher und 5 Mörder. „Was wir über die Vererbung feststellen, bezieht sich also in erster Linie auf jenen Komplex von Anlagen, die zu Diebstählen und anderen Eigentumsverbrechen führen“. 62.

²⁴ Über erbliche Belastung bei Schwerverbrechern. *Klinische Wochenschrift* 1 (1922) 2184.

2. Wenn es sich demnach bei der Disposition zum Verbrechen letzten Endes um bestimmte Eigentümlichkeiten des Temperamentes und des Charakters handelt, dann springt sofort ein anderes in die Augen. Von der vererbten Veranlagung führt dann zum Verbrechen kein Weg, welcher *n o t w e n d i g* beschritten und trotz aller Gegenmaßnahmen mit der Wucht eines unentrinnbaren Schicksals im Zuchthaus enden muß. Denn die Anlage ist durchaus mehrdeutig, sie kann im glücklichen, aber auch im unglücklichen Sinne entwickelt werden, ja sie kann überhaupt unentwickelt bleiben. Es wird demnach alles davon abhängen, unter welchen Verhältnissen und in welcher Umgebung ein so gearteter Mensch heranwächst. Auch die ererbte künstlerische Anlage wird ja nur dann zur Entfaltung kommen und sich auswirken können, wenn sie unter gesellschaftliche und wirtschaftliche Bedingungen gestellt wird, die dafür einfach unerläßlich sind. Ein *Sebastian Bach* wäre in einer wirtschaftlich und sittlich zerrütteten Familie wohl schwerlich der Meister geworden, als den wir ihn heute bewundern, es sei denn, daß er in andere, der Entfaltung seiner Anlage günstigere Verhältnisse versetzt worden wäre. Damit aber tritt ein Umstand in unseren Gesichtskreis, den *Rath* zwar nicht übersehen hat, den er aber als wirkungslos gegenüber der Obmacht der Erbanlage bezeichnet: Erziehung und Umwelt.

3. Was *Rath* S. 120 f. seiner Arbeit anführt, um zu zeigen, daß Erziehung und Umwelt keinen entscheidenden Einfluß beim Werdegang des Verbrechers ausüben, ist unzulänglich. Man braucht ja nur einmal zu überlegen, wie schwierig die Erziehung von Kindern sein muß, welche mit einem wenig glücklichen Temperament und mit schlechten Charaktereigenschaften ins Leben treten. Wieviel Einsicht in die körperlich-seelischen Zusammenhänge, wieviel zielbewußte, unausgesetzte Arbeit müssen da verlangt werden! Und nun denke man daran, daß die von *Rath* untersuchten Familien durchgängig Verbrecherfamilien sind und auf einer sehr niederen wirtschaftlichen Stufe stehen. Gleich die Erläuterungen zum ersten Stammbaum²⁵ zeigen nur zu deutlich, wie wenig der Verfasser gewillt ist, den in Rede stehenden Umstand zur Geltung kommen zu lassen. Es handelt sich um den Stammbaum des G. B. Der Vater ist wegen Diebstahls oft vorbestraft und trunksüchtig, auch die Mutter ist wegen Diebstahls vorbestraft, ebenso beide Großeltern mütterlicherseits und die Großmutter väterlicherseits. Von den Geschwistern sind zwei Brüder epileptisch, eine Schwester Dirne, die beiden anderen sind es wahrscheinlich auch. Wer möchte behaupten, daß in einer so entarteten Familie die Bedingungen für eine gute Erziehung gegeben seien! Dennoch versichert *Rath* zweimal, daß sich die Eltern bemüht hätten, ihre Kinder gut zu erziehen, bis man am Ende erfährt, daß die Kinder frühzeitig in Fürsorgeerziehung gebracht wurden, doch wohl nur darum, weil die Eltern ihre Erziehungspflichten nicht erfüllen konnten und wollten, und

²⁵ A. a. O., 65.

weil die vergiftete Luft, in der die Kinder aufwuchsen in Verbindung mit ihrer minderwertigen Erbanlage es als sicher erscheinen ließ, daß sie über kurz oder lang dem Beispiel der Eltern folgen und den Weg des Verbrechens betreten würden. Auch kann man dem nicht beipflichten, was *Rath* S. 62 sagt unter Berufung darauf, daß die meisten der untersuchten Verbrecher vom Lande kämen. „Auf dem Lande“, schreibt er, „bleiben die Kinder lange in der Familie, und wenn sie sich verheiraten, ändert sich an dem Milieu, dessen Einflüssen sie unterliegen, meist nicht viel. Wir dürfen also mit einiger Berechtigung den Milieufaktor für die Kinder aus derselben Familie als gleich ansetzen und die Hauptursache ihres verschiedenen Verhaltens zum Verbrechen in der Verschiedenheit der Erbanlagen suchen.“ Gewiß wirken in der Regel Erziehung und Umwelt für die Kinder der gleichen Familie in der gleichen Weise, aber doch nur dann, wenn auch die Erbanlage die gleiche ist. Wenn es aber wirklich, auch für die beobachteten Verbrecher zutrifft, was der Verfasser etwas zu allgemein behauptet, daß die Kinder auf dem Lande lange in der Familie bleiben, so beweist das doch offensichtlich gegen ihn. Denn je länger das Kind in der Verbrecherfamilie bleibt, desto mehr ist es den schädigenden Einflüssen ausgesetzt, die hier unvermeidlich sind. Man wird sicher kein freventliches Urteil fällen, wenn man Verbrechereltern die Fähigkeit zur Erziehung abspricht, sicher zu einer Erziehung, die harte Hände und zielbewußten Willen fordert.

4. Endlich hat *Rath* einen Umstand völlig übersehen, der von allergrößter Bedeutung ist und alle Vererbungsforschung beim Menschen außerordentlich erschwert. Gewiß werden sich in allen Fällen, in denen wirkliche Vererbung vorliegt, die Mendelschen Vererbungsgesetze auswirken. Aber aus der auf statistischem Wege ermittelten Tatsache, daß sich in zwei oder drei Abfolgen die nämlichen Krankheiten, Anomalien, geistige oder körperliche Störungen finden, kann noch nicht geschlossen werden, daß sie durch wirkliche Vererbung entstanden sind. Ebenso gut und in weitaus zahlreicheren Fällen werden sie nämlich durch *Keimschädigung* oder *Keimvergiftung* entstanden sein. Wir werden uns mit dieser Erscheinung im nächsten Abschnitt genauer befassen müssen. Aber hier muß wenigstens gesagt werden, daß eine schärfer eingestellte Untersuchung in sehr vielen der von *Rath* herangezogenen Fällen wenigstens mit der Möglichkeit rechnen muß, daß Keimschädigung als Folge von Alkoholismus, Syphilis oder andern Vergiftungen die minderwertige körperlich-seelische Beschaffenheit mancher Nachkommen aus Verbrecherfamilien erklären kann. Alle diese Fälle müßten selbstverständlich aus der Vererbungsstatistik ausgeschaltet werden. Man sieht auch hier wieder, wie schwierig und verwickelt die Untersuchungen werden, wenn sie nicht, wie es bei Pflanzen und, wenn auch in weniger starkem Maße, bei Tieren möglich ist, durch den Zuchtversuch, und zwar in möglichst zahlreichen Fällen, durchgeführt werden können. Denn je zahlreicher die Fälle sind, desto mehr nähern sich auch die Ergebnisse den theoretischen Forderungen der Vererbungsgesetze.

Wohl tun dies die Fälle *Raths* gleichfalls, und zwar in überraschender Genauigkeit. Sieht man aber schärfer zu, so stellt sich heraus, daß die Sicherheit des Ergebnisses im umgekehrten Verhältnis zur Sicherheit der Untersuchung steht. Denn diese wird um so mehr erschüttert, je wichtigere Umstände dabei übersehen wurden.

Wir sind so eingehend auf die Untersuchungen *Raths* eingegangen, weil sie, indem sie über die angebliche Disposition zum Verbrechen auf die dieser Einstellung zugrunde liegende seelisch-leibliche Gesamthaltung hinweisen, Wege zeigen, welche Erziehung und Seelsorge beschreiten können, um dem Verhängnis unglücklicher Erbanlagen oder angeborener Minderwertigkeit zu begegnen. Es gibt ja im Grunde überhaupt keine rein geistigen Eigenschaften, sondern alle guten wie bösen Eigenschaften des Menschen haben in seiner Leiblichkeit Unterlagen und Wurzel. Man wird daher viel sicherer das Gewirr eines verfehlten Menschenlebens in seine einzelnen Fäden auflösen, wenn man das Temperament und den Charakter zu verstehen und aus dem väterlich-mütterlichen Erbe zu begreifen sucht. Denn hier stoßen wir auf diejenigen Bedingungen, welche sich immer wieder in jedem einzelnen seelischen Verhalten des Menschen auswirken. Man hat mit Recht das Temperament gekennzeichnet als die besondere, bei jedem verschiedene Art der Rezeption und Reaktion²⁶. Damit ist aber zugleich gesagt, daß eben hier auch die Quellen zu suchen sind, aus denen das verstandesmäßige wie gefühlsmäßige Verhalten jedes Menschen fließt, deren entscheidender Einfluß in jedem einzelnen Denkvorgang, in jeder Gefühlsregung, in jeder Handlung nachweisbar ist.

III.

Die neuere Vererbungsforschung kommt immer mehr zu der Erkenntnis, daß gerade die Vererbungserscheinungen beim Menschen zu verwickelt sind, als daß man sie einfach durch Anwendung der Mendelschen Gesetze erklären könnte²⁷. *Ziegler* hat daher schon 1906 eine eigene Theorie aufgestellt, welche darauf beruht, daß die Krankheitsanlage nicht einem einzigen Chromosomenpaar, sondern mehreren oder vielen Paaren zugeschrieben wird. Man nennt das hier zur Anwendung kommende Prinzip das Prinzip der *Homomerie* oder der gleichsinnigen Faktoren²⁸. Es würde den Rahmen unseres Aufsatzes sprengen, wollten wir in die Einzelheiten eingehen; es muß die Erkenntnis genügen, daß die Dinge doch nicht so einfach liegen, wie es nach den Ergebnissen *Raths* den Anschein hatte. Überhaupt muß man sorgfältig zwischen

²⁶ *B. Hellwig*, Die vier Temperamente bei Erwachsenen⁹, Paderborn o. J., 10 f.

²⁷ *Ziegler*, a. a. O., 255 ff. Nach ihm besitzt der Mann 47, das Weib 48 Chromosome. Zur Bildung einer Erbinheit ist das Zusammentreffen einer bestimmten Anzahl von Chromosomen notwendig. Schon dadurch werden die Spielräume weiter und die Möglichkeit eines Ausfalls der erblichen Belastung größer.

²⁸ *Ziegler*, a. a. O., 134 ff. *Meisenheimer*, a. a. O., 61 ff.

e c h t e r und u n e c h t e r Vererbung unterscheiden. In dem oben angeführten Fall der Überzähligkeit von Fingern und Zehen liegt ohne Zweifel eine echte Vererbung vor und ist als solche auch leicht festzustellen. Ich bin aber davon überzeugt, daß in sehr vielen der von *Rath* behandelten Fällen u n e c h t e Vererbung vorliegt. Das will besagen, daß hier nicht eine Vererbung eines bestimmten Merkmals stattfindet, daß vielmehr aus der Vererbung eine Beschaffenheit des Menschen entspringt, die ihn zur Entwicklung bestimmter Krankheiten oder Eigenschaften empfänglicher oder geneigter erscheinen läßt als andere. Es gibt also eine *Disposition* zu gewissen *Eigenschaften*, die in einer Empfänglichkeit des Organismus für sie besteht. Sie kann eine erworbene sein, welche mit den Lebensverhältnissen des einzelnen Menschen zusammenhängt (Unterernährung, Erschöpfung durch Laster, Schwächung durch Alkohol), oder eine ererbte, welche auf der ererbten Beschaffenheit, also auf dem anatomischen und histologischen Bau der Organe beruht. Ein gutes Beispiel ist das Auftreten der Lungentuberkulose in vielen Familien. Es besteht kein Zweifel darüber, daß die Erbinheiten durch diese Erkrankung ebenso wenig beeinflußt werden wie durch die mannigfaltigen Geschlechtskrankheiten. Was aber in solchen Familien vererbt wird und eine starke Empfänglichkeit für eine wirkliche Erkrankung bedeutet, das sind der enge Bau des Brustkorbs, der schwache Bau des Gefäßsystems und andere körperliche Eigentümlichkeiten²⁹.

Von besonderer Bedeutung aber sind für die Seelsorger die Vererbung geistiger Mängel und ausgesprochener Geisteskrankheiten und die Einwirkung, welche alkoholische und geschlechtliche Ausschweifungen auf die Nachkommenschaft ausüben.

1. Alle geistigen Störungen beruhen letzten Endes auf mangelhaften Anlagen oder auf Erkrankungen des Gehirns und des Zentralnervensystems. So wenig wie der Künstler auf einem verstimmten Instrument spielen kann, ebenso wenig kann sich die Seele normal betätigen, wenn die Organe, an die sie in ihrer Betätigung gebunden ist, krank oder schadhafte sind. Doch sind Beobachtung und Urteil häufig dadurch erschwert, daß die Erkrankung bei den Nachkommen in anderer, leichterer oder auch schwererer Form auftritt wie bei den Eltern. Die geistige Erkrankung kann dann nicht mit Sicherheit auf Vererbung zurückgeführt werden, weil sie auch aus anderen Ursachen wie hochgradiger Nervosität, Hysterie usw. erklärt werden kann, die freilich ihrerseits vererbbar sind.

²⁹ *R. Schlüter*, Die Anlage zur Tuberkulose. Wien 1905. „Es ist eine immer wieder von neuem zu bestätigende Erfahrung, daß diejenigen Tuberkulösen, bei denen die Erkrankung auf günstigen Boden fiel, so daß sie rasch zum Tode führte, d. h. also die Dispositionierten, ganz auffallend enge und dünnwandige Aorten besitzen. Hiermit ist der Beweis geliefert, daß diese Individuen schon längst vor der tuberkulösen Infektion einen minderwertigen Stoffwechsel besaßen; dieser Zustand war die Grundlage der Disposition.“ *R. Benecke*, Über Krankheitsvererbung und Krankheitsanlage, Halle 1916.

„Hat einer der Erzeuger an einer bestimmten Nerven- oder Geisteskrankheit gelitten, und tritt bei einem oder mehreren seiner Kinder die gleiche Krankheit auf, so spricht man von einer direkten oder gleichartigen Vererbung. Viel häufiger ist die ungleichartige Vererbung. Die Epilepsie des Vaters, die Hysterie der Mutter oder die Trunksucht eines der Erzeuger kann in der nächsten Generation ganz andere und unter sich verschiedene Krankheitsfälle zur Folge haben, wenn mehrere Aszendenten psychisch oder nervös erkranken³⁰.“ Einige Beispiele mögen das Gesagte beleuchten.

1. Fall. Über einen durch vier Abfolgen beobachteten Fall berichtet *Aschaffenburg*³¹. Der Vater war geisteskrank, die Mutter gesund. Das einzige Kind, das heiratete und 8 Kinder hatte, war geisteskrank. Von diesen 8 Kindern waren 2 Söhne und 2 Töchter gesund und ebenso viele geisteskrank. Die 8 Kinder der beiden gesunden Söhne waren gesund, ebenso die 7 Kinder der einen gesunden Tochter. Die andere gesunde Tochter hatte 2 Söhne, deren Schicksal unbekannt geblieben ist. Auch fehlt eine Feststellung darüber, ob der eine geisteskranke Sohn heiratete und Nachkommen hatte oder nicht. Der andere geisteskranke Sohn hatte 3 Kinder, 2 Söhne und eine Tochter, von denen der eine Sohn irrsinnig war. Die eine geisteskranke Tochter hatte 3 Kinder, eine Tochter, deren Geschick unbekannt ist, eine geisteskranke Tochter und einen geisteskranken Sohn. Die andere geisteskranke Tochter hatte 3 Kinder, einen Sohn, der geisteskrank war und durch Selbstmord endete, eine Tochter, die blödsinnig war, und eine zweite Tochter, die an periodischem Irrsinn litt. Offenbar hat diese Tochter einen Mann geheiratet, der gleichfalls belastet war.

2. Fall. Bekannt ist der Fall Familie Kallikak. Ein Sohn aus guter Familie verkehrte außerehelich mit einem schwachsinnigen Mädchen und erhielt von ihr einen Sohn. Später heiratete er ein gesundes Mädchen und wurde so der Stammvater zweier Familien, von denen die eine mit Schwachsinn belastet, die andere gesund war. Der schwachsinnige außereheliche Sohn hatte 7 Kinder, von denen 2 normal, 5 schwachsinnig waren. Von seiner Nachkommenschaft konnten 480 Abkömmlinge festgestellt werden, von denen 82 in früher Kindheit starben, unter den übrigen waren 143 entschieden schwachsinnig, 46 normal. Bei den anderen lautet der Befund zweifelhaft oder unbekannt. Das Beispiel zeigt, wie eine Verbindung mit einer Geistesschwachen durch viele Geschlechter hindurch entsetzliches Unheil stiften kann³².

3. Fall. Auch die Epilepsie ist erblich, doch gibt es auch eine nichterbliche Epilepsie, die etwa infolge einer Gehirnverletzung entstanden ist. Die erbliche Epilepsie ist häufig mit Schwachsinn vereinigt, aber es gibt bekanntlich auch

³⁰ O. Binswanger, Die Pathologie und Therapie der Neurasthenie, Jena 1896. — Vgl. auch Ph. Jolly, Die Heredität der Psychosen. Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten, 52 (1913) 433.

³¹ G. Aschaffenburg, Das Verbrechen und seine Bekämpfung², Heidelberg 1912.

³² H. H. Goddard, Familie Kallikak, deutsche Ausgabe, Langensalza 1914.

Fälle, bei denen sie mit außergewöhnlicher Begabung verbunden ist. Ein schwachsinniger Mann, der unter seinen 6 Geschwistern einen schwachsinnigen Bruder hatte, heiratete eine epileptische und schwachsinnige Frau, die aus einer mit Epilepsie belasteten Familie stammte. Hatte sie doch einen epileptischen Neffen und 2 epileptische Nichten. Aus dieser doppelt belasteten Ehe entsprossen 5 Kinder, zwei von ihnen befinden sich in einer Anstalt für schwachsinnige Kinder, zwei in einer Anstalt für Epileptische. Das fünfte Kind gilt als gesund, hat aber ein mangelhaftes Sprachvermögen, was doch wohl auch auf eine, wenn auch gedämpfte Belastung zurückzuführen ist³³.

2. Es ist schon oben bemerkt worden, daß der Alkoholismus nicht als solcher vererbt wird. Aber es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die ständige alkoholische Vergiftung des Organismus zu einer Schädigung des Keimplasmas führt und damit den Grund zu mannigfaltigen Erkrankungen der Nachkommenschaft legt. Vor allem besteht zwischen dem Alkoholismus und den zahlreichen geistigen Mängeln und Erkrankungen eine nachweisbare Wechselbeziehung. Denn der Alkohol ruft nicht nur auf dem Wege der Keimschädigung nervöse und psychische Leiden der Nachkommenschaft hervor, sondern er ist auch schuld daran, wenn sich diese in ihrem seelischen Leben mehr oder weniger geschädigten Menschen als willensschwach erweisen und dem Alkoholismus häufiger zum Opfer fallen als gesunde und willensstarke Menschen. Ja, es liegt durchaus im Bereich des Möglichen, daß schon eine einmalige akute Alkoholvergiftung Schädigung der Nachkommenschaft im Gefolge haben kann. Die nachstehenden Fälle sollen ein Bild der Verheerung geben, welche auf diese Weise in der Nachkommenschaft angerichtet wird.

1. Fall. Der Vater Anton W. ist Trinker. Von seinen fünf Söhnen waren drei Trinker, die alle am Herzschlag starben. Vier Söhne heirateten, darunter auch einer der Nichttrinker. Ihre Nachkommenschaft ist diese: der erste Sohn hat drei Kinder, davon ist eine Tochter Trinkerin und Dirne, ein anderes Kind ist gesund, die zweite Tochter ebenfalls Dirne. Der zweite Sohn hat drei Kinder, eine Tochter, die Dirne ist, ein gesundes Kind, einen Sohn, der ein Taugenichts war und verschollen ist. Der dritte Sohn hat zwei Kinder, von denen der eine Trinker war und das Delirium hatte, der andere an den Blattern gestorben ist. Der vierte gesunde Sohn hatte unter seinen fünf Kindern zwei Söhne und eine Tochter, die dem Trunk verfallen waren³⁴.

2. Fall. Die „Medical News“ 1902 berichten über die Nachkommenschaft einer Bordellwirtin und Trinkerin, die 1827 starb und die Stammutter von 800 Personen war. Von ihnen wurden 700 mindestens einmal polizeilich bestraft, 37 zum Tode verurteilt, 342 waren Trinker, 127 Prostituierte³⁵.

³³ Ziegler, a. a. O., 271. Vgl. H. Schüle, Über die Frage des Heiratens von Geisteskranken, Berlin 1905.

³⁴ Aschaffenburg, a. a. O., 63.

³⁵ Plate, a. a. O., 5.

So erschreckend auch diese Tatsachen sind, es muß doch die Frage gestellt werden, ob sie auf wirklicher Vererbung beruhen oder nicht. Allgemeine Übereinstimmung herrscht heute wohl nach zwei Seiten. Einmal ist von einer Vererbung erworbener Eigenschaften keine Rede. Wenn ein von Haus aus gesunder Mensch nach und nach zum Trinker wird, so kann dennoch von einer Weitergabe dieses Lasters an die Nachkommen auf dem Wege der Vererbung nicht gesprochen werden. Weiter aber darf es als feststehend angesehen werden, daß der Alkoholismus auf die Erbinheiten selbst keinen Einfluß ausübt³⁶. Aber es besteht eine dritte Möglichkeit, die den Tatsachen selbst vollkommen gerecht wird und sie hinlänglich zu erklären vermag, das ist die Keimvergiftung oder Keimschädigung durch das alkoholische Gift^{35a}. Es steht ja fest, daß die Nachkommen von Trinkern vielfach entarten, sie weisen alle möglichen körperlichen und seelischen Schädigungen auf und gehen, wie bereits oben gesagt, sehr oft den Schicksalsweg ihrer Eltern³⁶. „Die Keimvergiftung kann wie die echte Vererbung äußerlich gleiche Abänderung bei Eltern und Kindern hervorrufen; und deshalb besteht für uns die Gefahr, beide Vorgänge miteinander zu verwechseln. Aber die inneren Gesetze dieser Wirkungen brauchen darum nicht übereinzustimmen³⁷.“ Unter 200 Insassen des Erziehungshauses der Stadt Berlin fand *Mönkemöller*³⁸ nicht weniger als 68 ausgesprochen schwachsinnig. Auch bei den übrigen war die Begabung so gering, daß man auf die Einrichtung einer Klasse, welche der obersten Volksschulklasse entspricht, verzichten mußte. Neben dem Schwachsinn fand sich noch Epilepsie, Hysterie und geistige Erkrankung, so daß nach Ausscheidung aller geistig Defekten nur 73 blieben, deren geistige Begabung nicht nennenswert gelitten hatte. Die weitere Untersuchung ergab sodann, daß in 85 Fällen Vater oder Mutter oder beide Trinker waren, in 24 geisteskrank, in 26 epileptisch und weiteren 26 anderweitig nervös schwer krank. *Aschaffenburg* bemerkt dazu: „Dadurch wird die Hypothese entbehrlich, daß sich verbrecherische Neigungen etwa wie gelegentlich künstlerische von den Eltern auf die Kinder vererben. Entbehrlich sage ich ausdrücklich, denn sie wird weder widerlegt noch bewiesen werden können. Das, was wir sicher feststellen können, ist die Tatsache, daß das Erbteil der Kinder von Trinkern, Geisteskranken und Epileptikern in physischer und psychischer Minderwertigkeit besteht³⁹.“ Wir werden daher sagen müssen, daß Keimvergiftungen außer-

^{35a} Die Keimschädigung beruht nach dem Urteil der Forscher auf einer Veränderung der chemischen Beschaffenheit des Keimplasmas. Dann ist es freilich schwer verständlich, daß die eigentlichen Erbinheiten davon nicht betroffen werden sollen. Da indes die Keimvergiftung in der Regel nur durch zwei oder drei Abfolgen beobachtet werden kann, weil so betroffene Familien meist aussterben, so muß die Entscheidung dahingestellt bleiben.

³⁶ Die unübersehbare Literatur zu dieser Frage findet man bei *Schallmeyer*, a. a. O., 477 ff.

³⁷ *O. Bumke*, Kultur und Entartung². Berlin 1922, 33. Eine sehr lesenswerte Schrift, die gerade hinsichtlich der Forschungsweise lehrreich ist.

³⁸ Bei *Aschaffenburg*, a. a. O., 110 f.

³⁹ a. a. O., 111.

halb und unabhängig vom Erbgang nervöse Entartungen, Minderwertigkeiten mannigfacher Art schaffen. Aber es ist heute noch nicht einmal sicher, daß eine so entstandene Entartung auch nur über die zweite Abfolge hinausgeht. Läge dagegen wirkliche Vererbung vor, so würde sie bei der Konstanz der Erbeinheiten auch in den nachfolgenden Geschlechtern wieder auftreten. Die Keimvergiftung, welche in einer Vergiftung des werdenden Kindes besteht, verlangt ja nicht notwendig, daß nun auch dessen eigene Keimzellen erkranken. Noch eine andere Tatsache erklärt sich am einfachsten durch Keimvergiftung, während sie der Erklärung durch Vererbung sehr erhebliche Schwierigkeiten bereitet. Weisen doch die seelischen und körperlichen Minderwertigkeiten bei Trinkerkindern derselben Familie eine bunte Mannigfaltigkeit auf; der sogenannte Polymorphismus der Vererbung, der ohnehin mit den Vererbungsregeln wenig in Einklang steht, ist noch zu wenig erforscht, als daß er zur Erklärung dieser Mannigfaltigkeit ausreichen könnte.

3. Für den Seelsorger würde es von besonderem Werte sein, wenn familien-geschichtliche Untersuchungen vorlägen, welche sich mit dem Einfluß der geschlechtlichen Ausschweifungen auf die Nachkommenschaft beschäftigen. Wirklich brauchbare Ergebnisse hat hier bisheran nur die Untersuchung der eigentlichen Geschlechtskrankheiten, besonders der Syphilis, geliefert. Es sei hier nur auf die Arbeiten von *Fournier*⁴⁰ und von *Finger*⁴¹ verwiesen. Der erstere untersuchte 45 Familien, in denen Vater und Mutter oder beide Eltern schon angeboren-luetisch waren. 145 Schwangerschaften in diesen Familien ergaben 82 Aborte oder tote Kinder und von den 63 lebenden zeigten 61 zahlreiche Mißbildungen, wie man sie als Entartungszeichen anzusehen pflegt. *Georg Sticker* gibt von der Wirkung des Syphilisgiftes folgende Schilderung: „Es tötet oft sofort die erste Frucht im Mutterleibe und führt Totgeburt um Totgeburt herbei, bis es die Erzeuger unfruchtbar gemacht oder seine eigene Kraft erschöpft hat. Wird der Ansteckungsstoff bei den Eltern allmählich abgeschwächt, so folgt der einen oder anderen Fehlgeburt eine Frühgeburt, die ein schnell vergängliches oder nur mühsam zu rettendes Wesen zur Welt bringt; allmählich werden dann die Früchte ausgetragen, aber sie sind mit mehr oder weniger bedeutenden äußeren oder inneren Merkmalen behaftet, mit Ausschlägen, Geschwüren, Narben an äußeren Teilen, mit allerlei Schäden oder Verkümmierungen innerer Teile, mit zunehmenden Verkrüppelungen oder bleibenden Mißbildungen. Wenn dann zu guter Letzt auch wohlgebildete und anscheinend gesunde Kinder zur Welt kommen, so zeigen sie doch mitunter noch in vorgeschrittenen Jahren jene unheimlichen Spätwirkungen der Syphilis, wie sie in Form von Erschöpfungszuständen des Blutes oder des Nervensystems spät noch den Erwachsenen bedrohen, der sich bereits von den Folgen seiner Jungsünde frei-

⁴⁰ *Fournier*, l'hérédité syphilitique, Paris 1891.

⁴¹ *E. Finger*, Über die Nachkommenschaft der Hereditärsyphilitischen. Wiener klin. Wochenschrift 13 (1900) 383 ff.

gesprochen glaubte⁴².“ Aber was hier in die Erscheinung tritt, ist gleichfalls nicht als Vererbung im eigentlichen Sinne, sondern als Keimvergiftung anzusehen. Auch hier ist, ähnlich wie bei der Keimschädigung durch Alkohol, die Übertragung des Giftes auf die dritte Abfolge zwar möglich, aber bisheran nicht einwandfrei nachgewiesen. Alkohol und Syphilis führen daher wohl zu Entartungen, aber sie begründen keinen Entartungserbgang, sie bringen vielmehr die belasteten Familien sehr bald zum Aussterben⁴³.

Viel schwieriger wird die Frage, wenn es sich nicht um eine Vergiftung durch luetische Gifte, sondern nur um mehr oder weniger starke Schädigung durch geschlechtliche Ausschweifung handelt. Von besonderer Bedeutung wäre aber auch die Feststellung, ob sich ein ungewöhnlich starker Geschlechtstrieb der Eltern gleichfalls in ihrer Nachkommenschaft geltend macht. Dabei könnte es sich entweder um eine außerordentliche geschlechtliche Reizbarkeit, schon früh auftretende und heftig sich äußernde sexuelle Bedürfnisse handeln oder aber auch um die Weitergabe einer perversen Veranlagung, etwa der gleichgeschlechtlichen. Einschlägige Untersuchungen sind mir nicht bekannt geworden. Sie unterliegen ja auch, wie ohne weiteres einleuchtet, besonderen Schwierigkeiten. Sowohl die in Betracht kommenden Persönlichkeiten selbst wie ihre Angehörigen werden nur selten dazu zu bewegen sein, die notwendigen Angaben mit der Offenheit und Zuverlässigkeit zu machen, die notwendig wären, um halbwegs brauchbare Unterlagen zu erhalten. Immerhin liegen Tatsachen vor, die zu denken geben. Nach *Aschaffenburg* wurden in den Jahren 1899—1901 288 Kinder unter 14 Jahren wegen Sittlichkeitsverbrechen (Unzucht mit Gewalt an Kindern) verurteilt, 355 andere wegen mangelnder Einsicht freigesprochen, obwohl der Tatbestand selbst einwandfrei erwiesen war. Auf je drei Notzuchtsfälle Erwachsener kamen zwei von Kindern, von denen nur ein verschwindend kleiner Teil überhaupt sexuell zu dem Verbrechen genügend entwickelt war⁴⁴. Natürlich wird oft Beispiel und Verführung zum Verbrechen geführt haben. Sowohl die verhältnismäßig große Zahl der Fälle wie die Tatsache der ungenügenden körperlichen Entwicklung, wenn man sie an normal entwickelten Kindern mißt, lassen indes vermuten, daß hier noch andere Ursachen vorliegen, unter denen erbliche Belastung sicherlich nicht auszuschließen ist. Ich selbst habe mehrere Fälle von Gleichgeschlechtlichkeit bei jungen Männern beobachtet, in denen die Mütter erklärten, daß auch die Väter an diesem Übel gelitten hätten. Aber diese Beobachtungen sind zu dürftig und erstrecken sich meist auch nur auf Eltern und Kinder, als daß man irgendwie sichere Schlüsse daraus ziehen könnte. Erst wenn man eine große Zahl von Fällen sicher feststellen und durch mehrere Abfolgen hindurch beobachten könnte, würde man einen Schritt weiter kommen. Vielleicht wird man

⁴² Geschlechtsleben und Fortpflanzung⁵, M. Gladbach 1917, 36 f.

⁴³ Vgl. *Bumke*, a. a. O., 55.

⁴⁴ *Aschaffenburg*, a. a. O., 124 f.

auch mit der Möglichkeit rechnen dürfen, daß starke geschlechtliche Ausschweifungen, sexuelle Laster und Perversitäten Keimschädigungen hervorrufen können, die dann ihrerseits bei der Nachkommenschaft zu seelischen oder körperlichen Minderwertigkeiten und damit auch zu herabgeminderter Widerstandskraft gegen die Regungen des Geschlechtstriebes führen.

IV.

Immer deutlicher hat sich herausgestellt, daß man zwischen Vererbung im biologischen Sinne und Schädigungen der Nachkommenschaft als Auswirkung von Keimvergiftung sorgfältig unterscheiden muß. Auch für die moralische Bewertung der einzelnen Erscheinungen wie für die Mitarbeit des Seelsorgers bei der Verhütung oder Bekämpfung von Erbschäden, bei der Beratung von Eltern und Erziehern muß dieser Unterschied stets beachtet werden. Der Seelsorger wird namentlich bei zwei Gelegenheiten in der Lage sein, in diesem Sinne zu wirken: beim **E h e a b s c h l u ß** und bei der **E r z i e h u n g**.

Für den **E h e a b s c h l u ß** ergeben sich aus unseren Darlegungen folgende Grundsätze:

1. Ehen zwischen Blutsverwandten sind unbedingt zu vermeiden, wenn bei den gemeinsamen Vorfahren Geisteskrankheit, Epilepsie oder Schwachsinn nachgewiesen sind. In diesen Fällen ist es gleichgültig, ob es sich um dominierende oder rezessive Merkmale handelt. Denn wenn **r r** in den Erbeinheiten zusammenkommen, so wird das Merkmal mit Sicherheit nach den Vererbungsgesetzen vererbt werden und in die Erscheinung treten. Der Seelsorger wird eine derartige Ehe unter allen Umständen als verboten ansehen müssen und darf auch seinerseits nicht dazu mitwirken, etwa eine Dispens von dem trennenden Ehehindernis der Blutsverwandtschaft herbeizuführen. Denn es kann nicht erlaubt sein, Kindern das Leben zu schenken, die mit Sicherheit entartet und lebensuntüchtig sein werden und eine schwere Belastung der menschlichen Gesellschaft darstellen. Ist daher dem Pfarrer bekannt, daß in einer Familie eine der oben genannten Krankheiten herrscht, so wird er, falls eine Ehe zwischen Blutsverwandten beabsichtigt ist, auf das ernsteste unter Darlegung der biologischen Tatsachen davon abraten und, wenn trotzdem auf dem Eheabschluß bestanden wird, seine Mitwirkung versagen. Ich bin mir wohl bewußt, daß hier eine Forderung erhoben wird, die manchem hart und undurchführbar erscheinen wird, aber ich sehe keine Möglichkeit, ihr angesichts der Vererbungsgesetze zu entkommen. Nur so kann unsägliches Leid, können unglückliche Ehen und noch unglücklichere Nachkommenschaften verhütet werden. Ich kann aus meiner eigenen Erfahrung berichten, daß es mir mehr als einmal gelungen ist, durch eindringliche Vorstellungen derartige Ehen auch dann noch zu verhindern, als die Brautleute bereits zur Anmeldung im Pfarrhause erschienen. Es soll aber auch hier ausdrücklich erklärt werden, daß diese Bedenken gegen Verwandtenehen nicht bestehen, wenn beide Teile gesund sind oder einer gesunden Familie ent-

stammen, denn es gilt hier das Gesetz: einmal frei, immer frei. Immerhin darf man auch hier nicht übersehen, daß sehr leicht rezessive Anlagen da sein können, die zwar beim Bräutigam und bei der Braut verdeckt sind, aber in der Nachkommenschaft wieder hervortreten werden, sobald sie in der Erbmasse zusammenkommen. Auch Vererbungsforscher, welche der Kirche sonst mit den härtesten Urteilen begegnen, müssen ihre Weisheit rühmen, mit der sie die Ehen zwischen Blutsverwandten verboten hat⁴⁵.

2. Wenn in einer Familie eine vererbare Krankheitsanlage vorhanden ist, so darf der andere Eheteil nicht aus einer Familie genommen werden, in der die gleiche Krankheit nachgewiesen ist. Der biologische Grund ist der gleiche und ohne weiteres einleuchtend, weil ja die Gefahr der doppelseitigen Belastung damit sofort gegeben ist. Das mag an der Hand der Studie von *Davenport* und *Weeks* über die Erbllichkeit von Epilepsie und Schwachsinn beleuchtet werden⁴⁶. Beide Krankheiten sind verwandt, werden oft zusammen angetroffen oder treten in der gleichen Familie abwechselnd auf. Es wurden beobachtet:

- a) 5 Ehen: epileptisch \times schwachsinnig: 14 Kinder, 8 epileptisch, 6 schwachsinnig,
- b) 6 Ehen: schwachsinnig \times schwachsinnig: 21 Kinder, 16 schwachsinnig, 5 epileptisch,
- c) 1 Ehe: epileptisch \times epileptisch: 4 Kinder, 3 epileptisch, 1 schwachsinnig,
- d) 35 Ehen: schwachsinnig \times schwachsinnig: 142 Kinder, alle schwachsinnig.

Man wird daher als Seelsorger die Pflicht haben, von derartigen Ehen nicht bloß abzuraten, sondern sie auch unter Umständen durch Hinausschieben oder Verweigerung der Lossprechung und durch Verweigerung der Mitwirkung zu verhindern. Das setzt natürlich voraus, daß der Tatbestand einwandfrei vorliegt, und daß alles Zuraten umsonst ist.

3. Personen, welche an vererbaren schweren Krankheiten leiden, sollten auf die Heirat verzichten bzw. nicht geheiratet werden. Denn wenn auch der andere Teil gesund ist oder es zu sein scheint, die Gefährdung der Nachkommenschaft ist und bleibt eine beträchtliche. Freilich handelt es sich hier, da die in Betracht kommenden Krankheiten meist rezessiv sind, um einen Rat, nicht um eine klar zutage liegende Pflicht. Aber es wird, namentlich bei weiblichen Personen, dem Einfluß des Seelsorgers oft gelingen, sie zu einem Opfer zu bewegen, das gewiß sehr groß ist, aber um des Gemeinwohles und um des eigenen Lebensglückes willen gebracht werden sollte. Man wird hier dem Urteil *Muckermanns* beipflichten, daß der Grad der Gewissensverpflichtung, den man im Einzelfalle auszusprechen habe, oft nur sehr schwer zu bestimmen sei. „Ein guter Rat läßt sich indessen viel leichter begründen, und Menschen, die das große Gesetz

⁴⁵ *Plate*, a. a. O., 394.

⁴⁶ Bei *Plate*, a. a. O., 375 f.

der Nächstenliebe verstehen, werden edel genug sein, lieber selbstlos zu entsagen, als anderen zum wahrscheinlichen Unheil zu sein — zumal den Kindern der Zukunft⁴⁷.“

In neuerer Zeit gewinnt immer mehr die Unfruchtbarmachung erblich Belasteter an Anhängern. In mehreren Staaten Nordamerikas werden bereits Trinker, Strolche, Geistesgestörte, Schwachsinnige und Epileptiker durch das Gesetz gezwungen, sich unfruchtbar machen zu lassen. Auch die Schweiz kennt dieses Verfahren, nur daß es hier einstweilen nur mit der Einwilligung des Kranken vollzogen werden kann. Natürlich wird auf diese Weise eine Weitergabe der Krankheit durch Vererbung völlig unmöglich gemacht. Man ist in Amerika bereits auf den Gedanken verfallen, durch allgemeine Unfruchtbarmachung der Belasteten die Geisteskrankheiten, die Epilepsie und andere Krankheiten und Laster gänzlich auszurotten. Ob man vom Standpunkte der christlichen Sittenlehre einen so tiefen Eingriff in die Persönlichkeitsrechte und in das Leben des Leibes gestatten kann, erscheint sehr zweifelhaft. Immerhin sind die Gründe, welche auf seiten des Gemeinwohls liegen, so beachtlich, daß man die Fragestellung nicht mit einem glatten Nein erledigen darf⁴⁸. Einstweilen wird man sich mit der Forderung begnügen, daß es Menschen mit vererbaren schweren Krankheiten nur unter bestimmten Voraussetzungen gestattet werden kann, zu heiraten. Sonst wird man an sie das Verlangen stellen müssen, auf den Eheabschluß zu verzichten. Nach den Mendelschen Vererbungsgesetzen wird zwar bei einer Heirat mit einem gänzlich unbelasteten Teil, da die in Rede stehenden Krankheiten als rezessiv angesehen werden dürfen, die Nachkommenschaft verschont bleiben. Aber eben diese Feststellung ist außerordentlich schwierig, zumal die Geisteskrankheiten sehr viel verbreitet sind, und das Schicksal der Vorfahren in der Regel nur aus der ersten Abfolge bekannt ist. Ist aber unglücklicherweise die Anlage auch in dem anderen Teil vorhanden, dann ist das Unglück da, wenn bei der Mischung der Erbinheiten r r zusammenkommen, wird die Erkrankung auch in die Erscheinung treten.

4. Offenkundigen Alkoholikern und Menschen, die an akuter oder noch nicht völlig geheilter Syphilis leiden, kann der Eintritt in die Ehe unter keinen Umständen gestattet werden. Daher ist es weiblichen Personen auch nicht erlaubt, mit ihnen ein Verlöbnis einzugehen oder eine Bekanntschaft zu unterhalten. Sie sind mit allen seelsorglichen Mitteln dazu anzuhalten, ein derartiges Verhältnis aufzugeben. Nach dem, was wir über Keimvergiftung und Keimschädigung gesagt haben, bedarf es dafür keiner besonderen Begründung. Die sicher eintretende körperliche und seelische Minderwertigkeit der Nachkommenschaft

⁴⁷ Muckermann, a. a. O., 94.

⁴⁸ Über diese schwierige Frage geht das Urteil der Moralthologen weit auseinander. Vgl. Schmitt, Zur Frage nach der Erlaubtheit der Vasektomie. Zeitschrift für kath. Theologie 37 (1913) 912—916. Ich hoffe in einem der nächsten Hefte dieser Zeitschrift eingehend dazu Stellung nehmen zu können.

und die sicher totunglücklich ausfallende Ehe sind so große, ohne jeden Zweifel eintretende Übel, daß sie den Verzicht zu einer strengen Pflicht machen. Selbst da, wo ein derartiges Verhältnis bereits Folgen hatte und darum auf die Heirat gedrängt wird, sollte man dennoch davon Abstand nehmen. Dann bleibt es wenigstens bei dem einen Unglück, während sonst die Auswirkungen der Keimvergiftung unabsehbar sind. Mag im Augenblick auch der Verzicht schmerzlich und schwer werden, später werden es die Beteiligten ihrem Seelsorger danken, wenn er sie durch seine entschiedene Forderung vor einem unglücklichen und verfehlten Leben bewahrt hat. Selbstverständlich dürfen auch die Eltern zu derartigen Verlöbnissen niemals ihre Zustimmung geben. Es ist unverantwortlich und eine der schwersten Sünden gegen Elternpflicht und Kindesliebe, wenn die Eltern aus rein irdischen Gesichtspunkten eine Ehe mit einem Trinker oder einem Wüstling begünstigen und fördern. Man sollte auch nicht damit rechnen, daß die Liebe zu einem reinen und charaktervollen Mädchen die Kraft gibt, das Laster zu überwinden, so daß die organische Schädigung zur Ausheilung und zum Verschwinden kommt. Es soll gewiß die Möglichkeit nicht bestritten werden, daß es eine derartige dauernde Besserung geben kann. Dennoch ist der Erfolg so unsicher und sind die Schädigungen, die unter Umständen eintreten, so groß, daß man die Bewährungsprobe nicht in die Ehe, sondern vor den Eheabschluß verlegen sollte. Endlich muß noch darauf hingewiesen werden, daß die Heilung bei syphilitischer Erkrankung nicht leicht und nicht immer mit der notwendigen Sicherheit festgestellt werden kann. Sicherlich sollte diese Feststellung nur durch tüchtige und zuverlässige Fachärzte erfolgen. Mir ist noch jüngst ein Fall bekannt geworden, in dem eine anscheinend völlig ausgeheilte Erkrankung nach einer Reihe von Jahren wieder zum Ausbruch kam und zu Siechtum und Verblödung des Mannes führte. Eine glückliche, mit gesunden Kindern gesegnete Ehe ist mit einem Schlage zerstört worden, der um so schmerzlicher war, je weniger er erwartet wurde. Die Nachforschung ergab, daß sich der Betreffende während seiner Dienstzeit als Soldat angesteckt hatte. Obschon er sofort ärztliche Hilfe in Anspruch nahm, war es nicht gelungen, die Krankheit für immer zu beseitigen.

In den letzten Jahren taucht immer wieder der Ruf nach staatlichem Eingriff auf. Man verlangt ein Gesundheitszeugnis vor dem Eheabschluß, das gänzliche Heiratsverbot für Entartete und unheilbare Kranke. Gewiß würden derartige Maßnahmen manche gute Wirkung haben. Aber wichtiger ist die Erziehung zur Verantwortlichkeit bei Eltern und Kindern, bei Verheirateten und Unverheirateten. Alle staatlichen Maßnahmen bedeuten einen Fehlschlag, wenn ihnen nicht die sittliche Selbst- und Fremderziehung zur Seite geht. Wie aber die Dinge liegen, sollte man heute den Eltern raten, ihre Töchter nur dann einem Manne zu geben, wenn er ein einwandfreies, von einem unbedingt vertrauenswürdigen Arzte ausgestelltes Gesundheitszeugnis aufzuweisen hat.

* * *

Die zweite Möglichkeit, die sich dem Seelsorger bietet, an der Bekämpfung von Erbschäden im weitesten Umfang mitzuarbeiten, liegt auf dem unübersehbaren Feld der *Erziehung* des jungen Menschen. Einmal ist gerade er wie kein anderer berufen, die Eltern bei dieser schwierigen und so selten mit Sachkenntnis gelösten Aufgabe zu beraten; bringt man ihm doch glücklicherweise auch heute noch ein Vertrauen und eine Aufrichtigkeit entgegen, wie sie oft nicht einmal dem Arzt geschenkt werden. Dann aber ist es seine besondere Aufgabe, auf einem der wichtigsten Gebiete der Erziehung, der religiösen, maßgebend mitzuarbeiten. In der Schule wie im Beichtstuhl kann er hier eine Arbeit leisten, die viel Unglück verhüten und unermeßlichen Segen stiften kann. Aber noch eine andere Vorbemerkung muß hier gemacht werden. Alle Erziehung hat eine zweifache Aufgabe: sie muß Schäden hintanhalten und verhüten und Anlagen entwickeln und entfalten. Innerhalb der Aufgabe, die sich dieser Aufsatz gestellt hat, kommt die letztere nicht in Betracht. Daß aber auch diese Seite der Erziehung biologisch eingestellt werden muß, oder vielleicht besser gesagt ohne eingehende biologische Kenntnis der Beschaffenheit des zu erziehenden Menschen nicht geleistet werden kann, wird man heute kaum noch bestreiten. „Wer werdendes Leben in ‚Formen‘ zwingen will, die der gesunden harmonischen Anpassungsweise der Erbanlagen nicht entsprechen, vergißt, daß auch die Formen, die das werdende Leben prägen, anpassungsfähig sein müssen, wie die Wiege unter dem Herzen der Mutter. Nur die möglichst vollkommene Angleichung von Erbanlagen und Lebensbedingungen in Hinordnung auf das letzte Lebensziel, das allen Menschen gemeinsam ist, entspricht dem Zwecke, den die Erziehung (= παιδεία) erstreben muß⁴⁹.“ Für uns steht in diesem Zusammenhang nur die eine Frage zur Erörterung, ob es der Erziehung möglich ist, den Ausbruch ererbter Anlagen zu verhüten oder die Schädigungen, die in der leiblich-seelischen Beschaffenheit durch Keimvergiftung in dem oben umschriebenen Sinne entstanden sind, auszuheilen. Dabei bleiben wir uns stets bewußt, daß eine Änderung der genotypischen Grundlagen nicht von der Erziehung hervorgerufen werden kann⁵⁰. Es handelt sich also immer nur um den Phänotyp, nicht um den Genotyp.

Es gehört zu den trostvollsten Erkenntnissen der heutigen Vererbungsforschung, daß die im Einzelwesen ruhenden Anlagen, seien sie guter, seien sie schlechter Art, oft nur durch Umwelt und Erziehung zur Auslösung gebracht werden. Allerdings wird man sofort die Einschränkung machen müssen, falls sie nur in einem der Eltern vorhanden waren. So sagt *Bumke* hinsichtlich der Vererbung von Geistesstörungen: „Wenn sich auch Seelenstörungen nur in gleicher Form vererben, so wird das Vorkommen von zwei ungleichartigen Geisteskrankheiten in der Aszendenz eines Menschen seine eigene Gesundheit

⁴⁹ *Muckermann*, a. a. O., 83 f. Der Verfasser würde seinen Verdiensten ein neues hinzufügen, wenn er uns die biologisch unterbaute christliche Erziehungslehre schreiben wollte.

⁵⁰ *Johannsen* bei *Muckermann*, a. a. O., 82.

kaum stärker gefährden, als es jede dieser Krankheiten für sich tun würde. Er kann von der Krankheit des einen oder von der des anderen Ahnen befallen werden, wie er seine Augenfarbe von dem einen oder dem anderen erben kann oder allenfalls kann eine Legierung im Sinne *Kretschmers* eintreten. Aber an keiner von diesen theoretisch möglichen Psychosen muß er erkranken. Ganz anders, wenn die Leiden beider Ahnen von der gleichen Art waren; dann allerdings muß die so verstärkte Krankheitsanlage, selbst wenn sie an sich rezessiv war, übermächtig werden, und ihre Aussichten, die gesunden Keime zurückzudrängen, wachsen⁵¹.“ Danach ist es also möglich, den Ausbruch einer erbten Anlage durch äußere Einwirkung zurückzuhalten. Die Aufgabe der Erziehung wird demnach eine zweifache sein: sie muß eine Umwelt schaffen, die in ihrer ganzen Beschaffenheit nach einen Gegensatz zur Erbanlage bildet, und alles verhüten, was den Ausbruch der Anlage herbeiführen kann.

1. Alle Erziehung belasteter Kinder muß auf Willensbildung und Selbstbeherrschung eingestellt werden. Es gilt vor allem, die Herrschaft über das Triebleben durch zielbewußte und andauernde Übung zu sichern. Läßt man den Kindern jeden Willen, erzieht sie zur Naschhaftigkeit und Schleckerei, läßt ihre Gefühlsausbrüche ungestraft durchgehen, dann braucht man sich nicht zu wundern, wenn das Übel zum Ausbruch kommt. Daher muß die Erziehung so früh wie nur möglich darauf achten, daß alle auf das Kind einstürmenden Gefühlseindrücke durch gleichzeitige zweckmäßige Verstandes- und Willensanregungen gehörig bekämpft und in Schranken gehalten werden. Was wir also um der belasteten Kinder willen fordern müssen, ist eine in körperlicher wie in seelischer Hinsicht starke Erziehung zur Einfachheit, Schlichtheit und Beherrschtheit. Was wir verwerfen, ist jede Verweichlichung statt Abhärtung, jede Launenhaftigkeit und Grundsatzlosigkeit statt Folgerichtigkeit und klar erkannter Grundsätze. Es ist eine alte Weisheit, daß Knabenzucht harte Hände will; beim belasteten Kinde liegt hier allein die Rettung, mag es Knabe oder Mädchen sein. Diese Erziehung zur Selbstbeherrschung muß sich auch auf den Schlaf erstrecken. Das heranwachsende Kind braucht reichlichen Schlaf, aber es soll an Pünktlichkeit beim Schlafengehen wie beim Aufstehen gewöhnt werden. Vor allem soll es nicht im Halbschlaf bis in den Tag hinein im Bett hindämmern und träumen, sondern sich auf die Minute erheben, sobald die Zeit gekommen ist. Jede Überfütterung mit Süßigkeiten muß unterbleiben. Man soll gewiß dem belasteten Kind nicht jeden Genuß und jede Freude nehmen wollen, aber alles muß mit verständiger Maßhaltung geschehen und darf niemals zu einer Gefährdung der Selbstbeherrschung führen. Was aber unbedingt gefordert werden muß und was nicht streng und gewissenhaft genug durchgeführt werden kann, das ist die Fernhaltung aller berauschenden Getränke. Soll überhaupt schon die Kindererziehung abstinént sein, dann unter allen Umständen die Er-

⁵¹ Bumke, a. a. O., 18.

ziehung von Belasteten. Es kann den Eltern von Trinkerkindern nicht oft und eindringlich genug gesagt werden, daß deren größte Gefährdung im Alkohol liegt. Daher verdienen die Bestrebungen des Schutzengelbundes die weiteste und freudigste Förderung, schon darum, damit das belastete Kind sieht, daß hier eine Forderung erhoben und eine Leistung verlangt wird, die nicht ihm allein, sondern allen gilt.

2. Es ist eine oft gemachte Beobachtung, daß eine Pflanze, die ihren gewohnten Lebensbedingungen entnommen und in andere versetzt wird, ihr Aussehen mehr oder minder stark verändert. Kehrt sie in die alten Bedingungen zurück, so erscheint auch wieder ihr früheres Aussehen. Für unseren Fall bedeutet das, daß zu der Anlage die äußeren Bedingungen hinzukommen müssen, welche für ihre Entfaltung notwendig sind. *Bumke* sagt daher mit Recht: „Für eine Spezies ist charakteristisch und wird vererbt jeweils nur eine diesen betreffenden Spezies eigentümliche Art, auf die Außenbedingungen mit der Ausbildung bestimmter äußerer Eigenschaften zu reagieren. Fehlen die äußeren Umstände der Temperatur, der Nahrung usw., so bleibt die Anlage latent⁵².“ Daraus ergibt sich die ungeheure Bedeutung, welche der Umwelt, in die ein Lebewesen hineinversetzt wird, im Guten wie im Bösen zukommt. Und wiederum gilt das für das belastete Kind im erhöhten Maße. Wir haben bereits gegenüber *Rath* auf die gewaltige Bedeutung des Elternhauses und der Erziehung aufmerksam gemacht. Wird der ungünstigen Anlage der Nährboden entzogen oder fehlt der Reiz, auf die sie notwendig antworten wird, dann muß sie nach und nach verkümmern, das Gesunde und Starke gewinnt das Übergewicht über das Kranke und Schwache. Man wird einem klugen Rat *Aschaffenburgs* zustimmen: „Auf steinigem Boden gedeiht keine Frucht, und es bedarf nicht erst noch des schlechten Keimes, um den Mißwachs erklärlich zu machen. Ganz ähnlich geht es mit der Entwicklung des verbrecherischen Menschen. Der Einfluß der Veranlagung soll durch diesen Vergleich nicht ausgeschlossen werden, aber er ist nicht zu trennen von der Schädigung, die Erziehung oder vielmehr der Mangel an Erziehung, die schlechtes Beispiel und soziales Elend mit sich bringen⁵³.“ Aber ganz das gleiche gilt bei jeder erblichen Belastung. Man denke sich nur einmal in eine Trinkerfamilie hinein! Das schlechte Beispiel des Trinkervaters, der eheliche Unfriede und der Geist, die in solchen Familien ständige Gäste sind, die Vernachlässigung, das Elend und der Schmutz, all das sind Umstände, welche mit Notwendigkeit das belastete Kind vollends verderben und auf den Weg der Trinkereltern führen müssen. Andererseits verlangt eine Erziehung, wie sie hier notwendig wäre, so viel Einsicht in die Gefährdung des Kindes und in die Ziele seiner Erziehung, so viele Folgerichtigkeit und Strenge, eine so gesunde Lebensweise und ausreichende Ernährung, daß die eigenen Eltern in der Regel der Aufgabe in keiner Weise gewachsen sind. Es gibt

⁵² A. a. O., 18.

⁵³ A. a. O., 107.

in derartigen Fällen nur einen Weg, der zum Ziele führt. Das Kind muß so früh als möglich den Eltern entzogen und in Lebens- und Erziehungsbedingungen gebracht werden, wie sie unter dem Gesichtspunkt der Belastung für es notwendig und günstig sind. Einen großen Fortschritt bedeutet auch die Hilfsschule, welche auf einer genauen Kenntnis des minderwertigen Kindes Unterricht und Erziehung aufbaut. Man kann nur dringend wünschen, daß diese Schulen dem Bedürfnis entsprechend immer zahlreicher werden und Lehrer und Erzieher erhalten, die mit gründlichen biologischen und pädagogischen Kenntnissen eine tiefe Liebe zu diesen von Haus aus so stiefmütterlich bedachten Kindern verbinden. Leider vermögen auch sie den verhängnisvollen Einfluß des Elternhauses nur selten ganz auszuschalten, so daß immer wieder die Verbindung der Hilfsschule mit der Erziehungsanstalt, in der die Zöglinge Nahrung und Unterkunft finden, gefordert werden muß.

3. Ist schon für die Entwicklung eines jeden Menschen die Zeit seiner geschlechtlichen Reife von gewaltiger Bedeutung, so erst recht für den erblich Belasteten. Es bedarf an dieser Stelle keiner Auseinandersetzung über die körperlichen und seelischen Veränderungen, welche der junge Mensch in diesem Lebensabschnitt erlebt. Der Seelsorger weiß aus täglich neuer Erfahrung, wie oft in dieser Zeit unbewußt und triebhaft Wege beschritten werden, welche für die ganze Entwicklung und Zukunft des Menschenkindes, für seine seelisch-sittliche Haltung und Einstellung entscheidend sind. Ich verweise in diesem Zusammenhang nur auf das treffliche, auch für den Seelsorger aufschluß- und ergebnisreiche Buch von *Eduard Spranger*⁵⁴. Das belastete Kind bedarf in dieser Zeit verdoppelter Sorge und liebevollster Leitung. Das Unverständene und Neue, was sich in seinem leiblichen und seelischen Leben abspielt, stößt ja bei ihm auf eine minderwertige Gesamthaltung, welche ebenso empfindlich wie widerstandsuntüchtig ist. Das Natur- und Triebhafte weckt einen ganz anderen Widerhall wie beim gesunden, unbelasteten Kind. Die Aufgabe einer verständnisvollen Erziehung muß es sein, die drohenden Gefahren herabzumindern und die Widerstandskraft zu erhöhen. Gerade jetzt muß sich die von früh an eingeleitete Willenserziehung und Willensbeherrschung bewähren. Aber sie bedarf auch jetzt verdoppelter Übung und Kräftigung. Es gilt, jeden Gefühlsüberschwang zu dämpfen, starke Erregungen des Gemütslebens zu vermeiden und an ihre Stelle treue Pflichterfüllung und ernste Arbeit zu setzen, die keinerlei Müßiggang aufkommen läßt. Auch die Ablenkung der Aufmerksamkeit durch Turnen und Spiel, durch Wanderung und Leibesübung gewinnt jetzt erhöhten Wert. Vor allem aber muß von dem belasteten Menschen die Enthaltung von berauschenden Getränken mit unerbittlicher Strenge gefordert werden. Ein einziger Fall von stärkerem Alkoholgenuß kann die mühevollen Arbeit der vorausgegangenen Jahre mit einem Schlag zunichte machen.

⁵⁴ Psychologie des Jugendalters, Leipzig 1924.

Noch vieles wäre für den Seelsorger und Erzieher hier zu sagen. Aber im Leben schafft das Beste die von starker Heilandsliebe getragene Hingabe an die große Aufgabe, die uns gestellt ist. Sie öffnet die Augen für die mannigfaltigen Erscheinungen und Schwierigkeiten, sie gibt die Kraft zu nimmermüder Geduld und opfervoller Arbeit, sie lehrt verstehen und weckt aus Verständnis und Mitleid die helfende Tat.

Neuere Forschungen über Hysterie.

Von Privatdozent Dr. Theodor Müncker in Bonn.

Die Hysterieforschung hat seit Beginn dieses Jahrhunderts bedeutsame Fortschritte gemacht. Immer mehr überzeugte man sich davon, daß bei den hysterischen Erscheinungen nicht ein fest umrissenes Krankheitsbild vorliegt, daß vielmehr das Hauptkennzeichen etwas *Seelisches* sei, eine eigenartige seelische Verhaltensweise auf die Reize der Umwelt. So nennt z. B. *Gaupp* „die Hysterie eine abnorme Reaktionsweise auf die Anforderungen des Lebens“¹. Vor allem lehrten zahllose Kriegserfahrungen, daß hysterische Äußerungen im Anschluß an furchtbare Schreckerlebnisse auch bei vorher ganz gesunden Menschen möglich sind, und festigten damit die bereits 1902 von *A. Hoche* ausgesprochene Überzeugung, daß bei genügender Erlebnisstärke jeder Mensch hysteriefähig sei². Die hysterische Verhaltensweise offenbart sich dann freilich sofort im körperlichen Bereiche, wo sie zu allerhand, selbst schwerste Krankheiten vortäuschenden Erscheinungen führen kann. Daher ist es in erster Linie Aufgabe des Arztes, die Entscheidung zu fällen, ob es sich in einem bestimmten Falle um Hysterie handelt, bzw. ob andere Krankheiten auszuschließen sind. Weil die Reaktionsweise der Hysterischen so stark ins Körperliche ausstrahlt, liegt ihm auch weiter die Aufgabe ob, hysterische Erscheinungen zum Schwinden zu bringen. Da die ganze Erscheinung aber aus *seelischen* Vorgängen ihren Ursprung nimmt, ergibt sich auch für Erzieher und Seelsorger die Notwendigkeit, hysterischen Ausdrucksformen ihre Aufmerksamkeit zu schenken und im Interesse des Kranken und der eigenen Persönlichkeit eine richtige Stellung ihnen gegenüber einzunehmen. Dies gilt besonders dort, wo das Sexualleben stark in die Äußerungsformen des Hysterischen hineinspielt. Daß es ferner für den Seelsorger von Bedeutung ist, die Verantwortlichkeit der Handlungen Hysterischer in etwa abschätzen zu können, bedarf keiner Erörterung. Wir behandeln im folgenden erstens die wichtigsten Erscheinungsformen der Hysterie und ihre Entstehung, zweitens den hysterischen Charakter und seine Äußerungen und geben drittens einige, das Verhalten des Seelsorgers betreffende Winke³.

I.

Die unermüdliche Arbeit der Forscher hat auf Grund eines gewaltigen Krankenmaterials die Erscheinungsformen der Hysterie und ihre Entstehung immer klarer herausgestellt. Mögen die Bilder auch wechseln, der hysterische

¹ *R. Gaupp*, Über den Begriff der Hysterie. Zeitschr. f. d. ges. Neur. u. Psychiatrie 5 (1911).

² Vgl. *E. Kretschmer*, Über Hysterie, Leipzig 1923, 1.

³ Gute Schilderungen der Hysterie finden sich in *B. Heyne*, Über Besessenheitswahn bei geistigen Erkrankungen, Paderborn 1904, 52—84; vor allem siehe *W. Bergmanns* Artikel „Hysterie im Kindesalter“ in *E. M. Roloff*, Lexikon der Pädagogik II, Freiburg 1913, 896—902; ebenso „Die Hysterie“ in *Capellmann-Bergmann*, Pastoralmedizin¹⁸, Paderborn 1920.

Grundzug tritt meist deutlich erkennbar hervor. Wenn es auch bisher nicht gelungen ist, das Wesen der Hysterie restlos zu fassen, so ist doch eine große Klärung der Frage durch den Vergleich hysterischer Erscheinungen mit normalpsychologischen Vorgängen und allgemeinen biologischen Gesichtspunkten erzielt worden. Es ist ja schon längst bekannt, daß alle gefühlsbetonten Erlebnisse von irgendwelchen körperlichen Veränderungen begleitet sind und so gewissermaßen ins Körperliche ausstrahlen. Die experimentelle Psychologie hat in den letzten Jahrzehnten ganz genaue Feststellungen gemacht, daß jedes Gefühl mit einer Änderung der Herztätigkeit, der Blutverteilung, der Atmung und der Innervation der willkürlichen Muskulatur einhergeht⁴. Bei starker Angst stockt die Herztätigkeit, das Gesicht erblaßt, Frostschauder laufen über den Rücken, die Sprache wird stockend, Arme und Beine beginnen zu zittern. Eine augenblickliche Lähmung und Hemmung des Lebensablaufes tritt hier deutlich zutage. Das Erröten bei Scham, die Tränen der Trauer, das Lachen der Heiterkeit sind ebenfalls Umsetzungen seelischer Erlebnisse in körperliche Ausdrucksformen. Wie stark das Seelische auf das Körperliche wirkt, erleben wir z. B., wenn sich einer vor unseren Augen in den Finger schneidet. Das Schmerzgefühl des anderen wird oft lebhafter mitgeföhlt, als wenn wir selbst die Verletzung erföhren. Auf diese allgemein bekannten und doch in ihrem tiefsten Wesen so rätselvollen Erscheinungen lassen sich die Wirkungen der Suggestionen, d. h. gefühlsbetonter Vorstellungen, zurückführen. Dem Kranken, der von einem schmerzlindernden Mittel entwöhnt werden soll, wird z. B. ohne sein Vorwissen nur Wasser unter die Haut gespritzt, und doch wird der Schmerz gelindert und der ausgebliebene Schlaf stellt sich ein⁵.

Dieser Hinweis auf die Beziehungen zwischen Erlebnis und körperlicher Ausdrucksform erschließt ungezwungen das Verständnis für die hysterischen Einzelercheinungen, die sog. hysterischen Symptome und Mechanismen. Denn die Übergänge vom Normalen zum Hysterischen sind fließend. Für die Hysterie kennzeichnend ist vor allem die *u n g e w ö h n l i c h s t a r k e* Einwirkung, welche seelische Erlebnisse gerade in ihrer Wirkung auf die körperlichen Ausdrucksformen haben, so daß diese dann im Dauerzustand erhalten werden. Bei starken Gemüterschütterungen tritt dies deutlich zutage. Die Kriegsärzte wissen von zahllosen Fällen zu berichten, wo bei plötzlicher Granatexplosion selbst dem mutigsten Krieger „der Schreck in die Glieder fuhr“, so daß er, wieder zum Bewußtsein gelangt, sich nicht mehr aufzurichten und zu gehen vermochte. Dabei zeigt sich bald, daß der Erkrankte in liegender Stellung seine Gliedmaßen wohl zu bewegen vermag, eine körperliche Lähmung, eine Zerstörung der Nervenbahnen, liegt also nicht vor. Bei einem anderen bewirkt der starke Angstaffekt, daß er an allen Gliedern zittert. Tritt all-

⁴ G. Störriug, Psychologie des menschlichen Geföhlslebens, Bonn 1916, 19. — J. Lindworsky, Experimentelle Psychologie, München 1921, 144 f.

⁵ L. Scholz-A. Gregor, Anomale Kinder³, Berlin 1922, 91.

mählich Beruhigung ein, so hört das Zittern auf. Wo aber die Neigung zu starker Ausprägung körperlicher Begleiterscheinungen besteht, die durch eine starke Erschütterung auch da geschaffen werden kann, wo sie sich vorher noch nicht zeigte, erhält sich das Zittern dauernd. So sei z. B. an das bekannte Schüttelzittern der Kriegshysteriker erinnert. Ausdrücklich wird von den Sachverständigen betont, daß diese starke Beantwortung seelischer Erschütterung durch körperliche Ausdrucksformen auch bei sehr tapferen und schneidigen Leuten vorkommt. Die Fälle, wo aus ähnlichem Anlaß Krieger plötzlich die Stimme, das Gesicht oder Gehör verloren, ohne daß eine Organverletzung nachweisbar war, gehören ebenfalls hierher.

Hier setzt allerdings nun die Frage ein, warum bleibt die Erscheinung erhalten, während doch nach überstandener Schreck die eigentliche Reizursache in Wegfall gekommen ist? Bestätigen doch tatsächlich viele Fälle, daß solche Erschütterungen auch ohne dauernde Nachwirkung bleiben.

Bei der Festigung der hysterischen Symptome läßt sich feststellen, daß mit dem Abklingen der Erschütterung neue seelische Einflüsse einwirken und eine neue seelische Reizursache setzen. Etwa folgendes geht in der Seele des wieder zur Besinnung kommenden Menschen vor. Der Lebenstrieb, der auf so furchtbare Probe gestellt wurde, trägt das instinktive Streben in sich, sich künftighin gleicher Gefahr zu entziehen. Damit regt sich dunkel bewußt der Wunsch, krank zu bleiben, um für den Frontdienst unfähig zu sein. Traurige Nachrichten von der Familie waren vielleicht schon vorher eingetroffen: sie hat schwer zu ringen, während so mancher Drückeberger ungehindert seinen Geschäften nachgeht. Die Erinnerung daran bestärkt den Wunsch, bald der Gefahrzone entronnen zu sein und für die Seinigen wieder sorgen zu können. Man hat kein Interesse mehr an der Genesung, im Gegenteil, man möchte aus der Front heraus. Wie solche Gedanken und Wünsche dahin wirken, die Schreckäußerungen, die im Abklingen begriffen sind, im Gange zu halten, ist später zu erörtern. Daß hier aber seelische Einwirkungen ausschlaggebend sind, wird durch Kriegserfahrungen zweifellos bestätigt. Nach Angabe französischer Kriegsärzte war die Zahl der „Zitterer“ im französischen Heere sehr groß. Eigenartigerweise fehlten aber solche Erscheinungen bei den in unseren Gefangenenlagern befindlichen Truppen fast gänzlich⁶. Gleiche Erfahrungen dürften auch wohl umgekehrt gemacht worden sein. Führt man die hysterischen Symptome auf seelische Ursachen zurück, so erklärt sich die Erscheinung ungezwungen. Bei den ihres Lebens sicheren Gefangenen wäre die sogenannte hysterische „Krankheitstendenz“, eine „Flucht in die Krankheit“, ein „Wille zur Krankheit“, zweck- und sinnlos gewesen. Umgekehrt hat der zermürbte Frontkranke ein „Interesse“ an dem Fortbestehen der hyste-

⁶ Nach mündlichen Vorträgen von H. Többen auf dem Kursus für Heilpädagogik und Psychopathenfürsorge, 10. bis 14. Juni 1924, zu Münster i. W.

rischen Symptome. Sein „mangelndes Gesundheitsgewissen“ — das allerdings oft unterbewußt sein mochte und mit sittlichem Makel noch nichts zu tun hat⁷ — gab ihm die Aussicht, in die Etappe oder gar zur Heimat entlassen zu werden.

Daß Gedanken und Wünsche zweifellos Einfluß auf die Erhaltung abnormer körperlicher Reaktionen ausüben, wußte man schon von den Unfallhysterien des Friedens her. Auch ihre Entstehung ist *psychogen*, d. h. seelisch bedingt. Auch hier wirkte das Interesse an einer Rente in dem Sinne, daß ein kraftvoller Gesundheitswille nicht aufkam und die Erscheinungen, z. B. Zittern oder Lähmungen, im Dauerzustand erhalten wurden. Dabei handelt es sich nicht etwa um bewußte Täuschung oder Verstellung, die Störung ist wirklich da, der Arm kann nicht bewegt werden, auch ist er oft unempfindlich gegen Berührungen und selbst Stichverletzungen, oder die Glieder zittern in einem fort; diese Störungen und solche der Hörfähigkeit, des Gesichtssinnes, der Erinnerung sind oft als hysterische Erscheinungsformen beschrieben worden⁸. Dabei wurde freilich auch immer wieder beobachtet, daß z. B. der hysterisch Blinde den Gegenständen aus dem Wege geht, die ihn verletzen könnten. Um ganz genau festzustellen, wie weit solche Erscheinungen eine tatsächliche berufliche Schädigung des Kranken bedeuten, hat *O. Löwenstein*⁹ eine groß angelegte Untersuchung angestellt und durch zahllose Versuche den Beweis erbracht, daß der hysterisch Blinde oder Taube die gleiche Wahrnehmungsfähigkeit hat wie der normale Mensch und daher auch sein seelisches Verhalten durch die gewonnenen Eindrücke bestimmt wird; nur kommen sie ihm *nicht* zum *Bewußtsein*¹⁰. Bewußte Täuschung wird durchaus bestritten¹¹. Allein schon die Furchtannahme, das „hypochondrische Vorurteil“, man könne bei dem Unfall z. B. das Gehör verloren haben, genügt, um das Bewußtwerden der Höreindrücke zu verhindern. In gleicher Weise wie solche Furchtannahmen können alle Wünsche¹² wirken, z. B. das Verlangen nach Rente, der Kriegsgefahr zu entgehen oder, wie besonders unter II gezeigt werden wird, die Sucht, eine Rolle um jeden Preis zu spielen. Die bis ins Kleinste ausgearbeiteten Untersuchungsmethoden Löwensteins bedeuten einen großen Fortschritt auf dem Wege, hysterische Symptome von wirklicher Krankheit einwandfrei zu unterscheiden.

War man sich auch schon lange über die seelische Entstehungsweise der hysterischen Erscheinungen klar, vermutete man mit Recht, daß ein bestimmtes

⁷ *E. Bleuler*, Lehrbuch der Psychiatrie², Berlin 1918, 403.

⁸ Vgl. z. B. *O. Binswanger* und *E. Siemerling*, Lehrbuch der Psychiatrie⁴, Jena 1915, 322 ff.; *E. Bleuler*, a. a. O., 391 f.; *A. Cramer*, Die Nervosität, Jena 1906, 239—292; *H. Schläß*, Einführung in die Psychiatrie, Freiburg 1919, 90 ff.

⁹ *O. Löwenstein*, Experimentelle Hysterielehre, zugleich ein Versuch zur experimentellen Grundlegung der Begutachtung psychogener Unfallfolgen, Bonn 1923.

¹⁰ *Löwenstein*, a. a. O., 396 f., 154—160.

¹¹ *Löwenstein*, a. a. O., 398 f.

¹² *Löwenstein*, a. a. O., 402.

Interesse, ein Wunsch- und Strebensziel in der Krankheitsdarstellung durchschimmere, so wurde das Bedürfnis nach tieferer Erklärung doch immer lebendig empfunden. Namentlich suchte *Kraepelin* die Erscheinungen in einen größeren, allgemein biologischen Rahmen einzuspannen und sie von hier aus besser zu verstehen¹³. Eine höchst beachtenswerte Weiterbildung und Vertiefung *Kraepelin*scher Gedankengänge ist kürzlich von *E. Kretschmer* gegeben worden¹⁴. Ihre Darlegung ist für das Verständnis der ganzen Hysteriefrage von Bedeutung, namentlich auch nach der für den Moraltheologen belangreichen Seite. Beide Forscher gehen von der ganz auf Krankenbeobachtung aufbauenden Erkenntnis aus, daß die hysterischen Erscheinungen sich vorwiegend als dumpfe, triebhafte Reaktionsweisen bei primitiven oder unausgereiften Menschen zeigen; Kinder, Frauen, Geistesschwache sind dazu mehr veranlagt als reife Männer¹⁵. Diese Tatsache legt die Vermutung nahe, daß hier ältere Reaktionsformen des triebhaften Untergrundes der Seele in die Erscheinung treten, die beim voll ausgereiften und erzogenen Menschen viel mehr beherrscht sind, an sich aber in jedem bereit liegen¹⁶. Die bei gewaltigen Katastrophen zur Auslösung gebrachten hysterischen Erscheinungen bestätigen diese Annahme. Nach zwei Seiten liegen die gemachten Erfahrungen.

Die erste Gruppe von Reaktionsformen ist dadurch gekennzeichnet, daß starke Erlebnisreize, wie sie bei Erdbeben, Eisenbahnunglücken, Kriegerschütterungen stattfinden, augenblicklich die höheren seelischen Betätigungen lähmen, und daß sofort ein kopfloses Hin- und Herrennen eintritt, begleitet von Geschrei, Krämpfen, Zuckungen, Zittern, bis man schließlich der Gefahr beinahe mehr durch Zufall entronnen ist. Gleichfalls beantworten Kinder irgendwelche unliebsamen Forderungen mit „ungebärdigem“ Zappeln, Stoßen, Schreien, Umsichschlagen. Die Ähnlichkeit solchen Verhaltens mit dem niederer Tiere hebt *Kretschmer* treffend hervor. Eine Biene oder ein Vogel, die in einem Zimmer gefangen sind, stellen instinktiv ihre Flugrichtung nach der Helligkeit ein und „entfesseln einen Sturm von flatternden, zappelnden, planlos hin- und herzuckenden Bewegungen, die sich so lange immer wieder anfallsweise wiederholen, bis eine dieser Bewegungen zufällig durch eine Fensterlücke ins Freie führt, worauf alsbald die ruhigen Flugbewegungen zurückkehren“¹⁷. In diesem, von einem dumpfen Affekt getriebenen Bewegungsturme niederer Lebewesen spricht sich ein starkes Streben aus, unleidliche Einflüsse abzuwehren und drohenden Lagen sich zu entziehen. Oft erzielen denn auch die rasch hintereinander gesetzten, in stetem Kreislauf sich wiederholenden Bewegungen den

¹³ *E. Kraepelin*, Einführung in die psychiatrische Klinik³, Leipzig 1916, 368—374.

¹⁴ *E. Kretschmer*, Medizinische Psychologie², Leipzig 1922, 70 ff., 97—110, 196 ff. — Derselbe, Über Hysterie, Leipzig 1923.

¹⁵ *E. Kretschmer*, Medizinische Psychologie², Leipzig 1922, 99.

¹⁶ *Kretschmer*, Über Hysterie, 2.

¹⁷ *Kretschmer*, a. a. O., 8.

Erfolg, daß das Tier der Gefahr entrinnt. Unter schneller Beruhigung werden dann wieder die geordneten Bewegungen fortgesetzt. Die Erscheinungen des hysterischen Anfalles scheinen sich in der Tat ungezwungen zwischen Panik und dem ungestümen Gebaren des Kindes einreihen zu lassen. Auch hier sind stürmische Affektentladungen, dämmerhaftes Weglaufen, Zitter- und Krampfanfälle kennzeichnend¹⁸.

Ein Bild entgegengesetzter Art zeigt eine zweite Gruppe von Fällen, wo als Wirkung plötzlichen übermäßigen Schreckens eine völlige Erstarrung eintreten pflegt. Hier offenbart sich die lähmende Wirkung heftiger Erschütterung ganz besonders deutlich. So berichtet *Stierlein*, daß bei dem Erdbeben in Messina 1908 eine Frau dreimal 24 Stunden stumm und unbeweglich in ihrem Bette im dritten Stock verblieb, obgleich sie sich leicht hätte retten können, während ihr Kind unterdessen starb¹⁹. Neben dieser Bewegungsstarre findet sich dann gleich häufig ein sogenannter Dämmerzustand, der in einer Absperrung gegen Außenreize körperlicher und seelischer Art und in einem traumartigen, hypnoiden Bewußtseinzustand besteht, an den beim Erwachen keine oder nur eine dunkle Erinnerung vorhanden ist. Von diesen gehemmten Dämmerzuständen gibt es dann allerdings allerlei Übergänge zu solchen, wo große Bewegungsunruhe sich zeigt oder gar Bewegungstürme das Bild beherrschen. Plötzliche Starre und gehemmter Dämmerzustand haben nun ebenfalls Seitenerscheinungen im Tierreich, die wiederum darauf hindeuten, daß es sich bei diesen Formen um alte Instinktreaktionen handeln mag. So gibt es eine bestimmte Art von Fischen, die aufgescheucht dem sogenannten Totstellreflex verfallen²⁰. Augenblicklich ändert dann das Tier seine Farbe von schwarz zu weißlich oder rötlich; statt zu fliehen, wirft es sich auf eine Seite und verharrt längere Zeit in dieser Lage. Die motorische Erstarrung zeigt sich vor allem in dem Spreizen der Flossen, dem Ausbleiben der Kiemenatembewegungen, dem regungslosen Aushalten über eine Viertelstunde. Zum Aufwecken bedarf es einer stärkeren Erschütterung, worauf unmittelbar ganz normale Schwimmbewegungen erfolgen; hie und da fällt das Tier aber gleichsam spontan wieder in diesen hypnoiden Zustand zurück. Verwandte Zustände werden bei Insekten, Spinnen, Krebsen, Schlangen, Hühnern, Pferden beobachtet. Im einzelnen liegen ähnliche Eigentümlichkeiten wie bei der menschlichen Hysterie vor: teilweise Reaktionslosigkeit auf äußere Sinnesreize, besonders ausgesprochene Empfindungslosigkeit. In der Muskulatur treten außer der Bewegungslosigkeit entweder Erschlaffung oder Zustände mit Spannungsvermehrung, wächsender Biegsamkeit u. dgl. ein. Auch Zittern wurde beobach-

¹⁸ *Kretschmer*, a. a. O., 10.

¹⁹ *Kretschmer*, a. a. O., 15.

²⁰ *Babak*, Bemerkungen über die Hypnose, den Immobilisations- oder Sichttotstellen-Reflex, den Schock und den Schlaf der Fische, *Arch. f. d. ges. Physiol. (Pflüger)*, 166 (1917), 203. — Vgl. *Kretschmer*, a. a. O., 12 ff.

tet²¹. Hier ist wiederum Kretschmers Vergleich zwischen Tierreaktion und hysterischen Erscheinungen sehr klärend. Im Tierreich handelt es sich bei solchem Verhalten offenbar um einen natürlichen Schutzreflex, der das Tier der Aufdeckung durch Verfolger entzieht oder es dem Raubtier nicht mehr begehrenswert macht, das meist die fliehende Beute verfolgt, die unbewegliche dagegen meidet. So lassen sich sehr oft hysterische Anfälle und traumhafte Dämmerzustände als Abwehrstrebungen gegen unleidliche äußere und seelische Erlebnisse verstehen. Bei starker seelischer Erschütterung oder auch bei erleichterter Auslösbarkeit körperlicher Ausdruckserscheinungen werden instinktive Reaktionsformen, die mit dem Lebenstrieb aufs engste verwachsen sind, leicht gangbar. Ich kann hier auf ein selbst erlebtes Beispiel hinweisen, wo eine in unglücklicher Ehe lebende Frau hysterisch zusammenbrach und sich so stark von allen unliebsamen Eindrücken abspernte, daß sie längere Zeit in hysterischer Blindheit und Taubheit verharrte.

Nun lehren namentlich die Kriegserfahrungen, daß die starken Wirkungen plötzlicher Affektstöße in vielen Fällen ganz schwinden und damit zugleich das seelische Absperrungsstreben. Freilich besteht beim Abklingen einer solchen Affekterschütterung noch einige Zeit die Neigung, auch ohne neuen Anlaß in die alte Reaktion zurückzufallen. Auch diese Beobachtungen haben ihr Seitenstück im tierischen Totstellreflex, der sich immer wieder erneuert, wenn er nicht durch starke Reize gehemmt wird²². Wird diese Neigung aber von einem klaren, tatkräftigen Menschen gleich nach dem Erwachen bekämpft und willensmäßig gehemmt, so tritt die seelische Beruhigung und Gesundung recht bald ein. Wo aber, wie bereits oben gesagt, irgendein Interesse hineinspielt, die im Abklingen begriffenen Mechanismen festzuhalten, entwickelt sich psychogen das hysterische Symptom. — Das ist nun freilich nicht so zu verstehen, als ob hier voll bewußte und klar überlegte Willensvorgänge eingriffen. Freilich haben manche Forscher das hysterische Verhalten nahe an bewußte Täuschung herandrücken wollen. Und tatsächlich läßt sich etwas Willens- und Strebensmäßiges unverkennbar hinter den hysterischen Äußerungen beobachten, wenigstens eine Art von „Interesse“, das der Kranke verfolgt.

Gleichzeitig wird sich aber auch keiner des Eindrucks ent schlagen können, daß ebenso das Unwillkürliche und Reflexmäßige stark in die Augen fällt, ja, es ist sichergestellt, daß z. B. ein schnelles hysterisches Schüttelzittern von gesunden und auch nervösen Leuten im allgemeinen schlechterdings nicht nachgeahmt werden kann.

Daher erheischt die auch moralpsychologisch so bedeutsame Frage besondere Berücksichtigung, in welchem Maße der Wille des Kranken beim Zustandekommen hysterischer Symptome beteiligt ist. Kretschmer sucht Klarheit in diesen verwickelten Zusammenhang zu bringen und geht dabei von einem

²¹ Kretschmer, a. a. O., 23.

²² Kretschmer, a. a. O., 16.

Erlebnis aus, das wohl jeder schon an sich erfahren haben dürfte. Nach angreifendem Bergmarsch oder aufregendem Rennen zur Eisenbahn stellt sich gerne eine leichte Zitterneigung in der Beinmuskulatur ein, die besonders als Fußklonus bemerkbar wird, wenn im Sitzen der Fuß nur mit der vorderen Hälfte auf dem Boden aufsteht. In der Ruhe verschwindet das Zittern rasch, doch bleibt das Erregungsgefühl in der Muskulatur noch einige Zeit bestehen. Die Erregung der Reflexbahn ist eben noch nicht ausgelöscht, sondern nur *unterschwellig* geworden. Daher läßt sich der Reflex wieder leicht rufen. Das aber ist das Eigentümliche: wenn man zielbewußt und kräftig willensmäßig die bestimmte Bewegungsform des Kniezitterns nachzuahmen versucht, wird der Reflex zerstört. Wenn man dagegen dem unterschwelligen Reflex die willkürliche Unterstützung ganz leicht, gleichsam unabsichtlich und mehr nebenher zuführt, läßt sich das Bewegungsspiel in seiner ersten rhythmischen, mühelosen Reflexform unterhalten. Bei diesem Vorgang geht psychologisch folgendes vor sich. So lange die leichte Überinnervation gesetzt wird, haben wir das zwar schwache, aber doch deutliche Gefühl bewußter Willenstätigkeit. Sobald aber die Reflexzuckung erfolgt, tritt der Zweifel ein, ob man überhaupt willkürlich mitinnerviert hat. In Wirklichkeit ist dies ja freilich geschehen, aber mit Einsetzen des Reflexvorganges fehlt das deutliche Gefühl muskulärer Anstrengung, da ja die Reflexvorgänge selbsttätig ablaufen²³.

Hier deckt Kretschmer anschaulich, einfach und doch überaus geistvoll den Mechanismus auf, der auch hysterische Erscheinungen fort dauern läßt. Seine Erklärung hat den großen Vorzug, die unter gewissen Forschern bestehenden Meinungsverschiedenheiten über die Verursachung hysterischer Symptome von ganz neuen Gesichtspunkten aus zu lösen. Es kann hier nicht der Ort sein, die an Hand von Kriegsfällen überzeugend geführte Beweisführung zu entwickeln. Es sei nur festgestellt, daß Kretschmer bei der Entwicklung hysterischer Erscheinungen drei Stufen glaubt herausstellen zu können: 1. die durch Gemütsbewegungen oder Erschöpfungen ausgelösten körperlichen Ausdruckserscheinungen (die Reflexe), 2. die durch irgendein Interesse bewirkte Reflexverstärkung und 3. die Gewöhnung, durch welche sich das verstärkte Reflexsymptom immer mehr einschleift und selbsttätig in Bewegung zu halten vermag. So wirksam ist diese Einschleifung, daß später selbst ehrliche Befreiungsanstrengungen den Kranken nicht mehr sofort zum Ziele führen. Danach wäre also z. B. ein Schüttelzittern nach dem Abklingen des ersten Affektstoßes zu beseitigen gewesen. Aber leichte Impulse setzen dann die Reflexzuckungen wieder in Tätigkeit. Anderseits zeigt sich aber auch, daß sich die Tatsache dieser Mitwirkung vor dem eigenen Blick leicht verschleiert. „Denn nicht grobe, zielbewußte Simulation ist es in erster Linie, was den Reflexvorgang erhält — diese *zerstört* ihn viel eher —, sondern gerade das Hinzu-

²³ Kretschmer, a. a. O., 46—52.

geben schwacher, diffuser Willensreize; weniger die rational durchdachte als die triebhaft dumpfe Einwirkung auf den Reflex im Stadium der Übermüdung oder überreizter Abspannung²⁴."

Bei der Aufwerfung der Schuldfrage ist daher wohl zu beachten, daß der Willenseinfluß der in schwerer Unordnung befindlichen Willensfunktion einer erschütterten Persönlichkeit entstammt²⁵. Um so leichter wird sich gerade die Einsicht für die eigene Schuld verschieben, als es mit dem Eintreten der Reflexzuckung sofort subjektiv zweifelhaft wird, ob der Wille mitinnerviert hat. Alles läuft wie von selbst ab. Auch verschleiert sich der wirkliche Tatbestand noch dadurch, daß das Einschleifen der Erscheinung zu ihrer „Objektivierung“ führt, so daß der Zitterer ihr wie einer objektiv gegebenen Größe gegenübersteht. „Diese Objektivierung gelingt in einem kleinen Teile der Fälle so vollkommen, daß der Patient sich selbst und dem Arzte gegenüber bona fide fast wie ein seelisch Unbeteiligter dasteht, der von einer körperlichen Krankheit befallen wurde.“ Hat sich in der Tat der Zustand einmal gewohnheitsmäßig befestigt, so ist es dem Kranken allerdings nicht mehr möglich, durch eigene Kraft aus seiner Lage heraus zu kommen²⁶.

Der Wert der Kretschmerschen Ausführungen erhöht sich dadurch, daß seine Beobachtungen am gesunden Menschen gewonnen sind, der durch schwere Affektstöße in den Zitterzustand kam. Wo auf Grund einer angeborenen *Anlage schwäche* die Schwelle für das Einsetzen des Zitterreflexes an sich schon niedrig ist, genügen oft kleine Affekterlebnisse, um soviel unterschwellige Zittererregungen hervorzurufen, als das dumpfe instinktive Streben zum Auslösen der Symptome braucht. So wird verständlich, daß auch schwächere Erregungen bei niedrig gelegener Reflexschwelle leicht zu hysterischen Ausdruckserscheinungen führen können. Schreck, Zorn, Angst, Eifersucht, Auftritt mit dem Liebhaber, eheliches Zerwürfnis, sexuelle Erregung vermögen bei degenerativer nervöser Anlage die Reflex- und Instinktmechanismen besonders leicht und stark in Erregung zu setzen, weil der natürlichen Auswirkung des Affektes alteingefahrene Reflexbahnen zur Verfügung stehen²⁷.

Weil der Hysteriker mit Dauererscheinungen ganz unter der Herrschaft seiner Ausdrucksbewegungen gekommen ist und aus sich selbst heraus sie nicht zu beherrschen vermag, hat man ihn willensschwach genannt. Kretschmer wendet sich gegen diese Bezeichnung²⁸. Solche Menschen seien weniger *willensschwach* als vielmehr *zweckschwach*, d. h. der auf vernünftigen Überlegungen beruhende Willensakt trete zurück hinter den triebhaften Streben, welche das Interesse bestimmen, die hysterische Erscheinung zu verewigen. Die Triebstreben widerstrebt dem Zweckwillen. Hier hebt er einen für sehr viele Hysteriker belangreichen Punkt hervor. Es ist oft erstaunlich zu

²⁴ Kretschmer, a. a. O., 54.

²⁵ Kretschmer, a. a. O., 66.

²⁶ Kretschmer, a. a. O., 64.

²⁷ Kretschmer, a. a. O., 75 f.

²⁸ Kretschmer, a. a. O., 76 ff., 98.

sehen, in welchem starken Gegensatz der instinktive Trieb, der aufs engste mit hysterischen Reflexmechanismen verknüpft und verzahnt ist und bald zu blindem Wegdrängen und Zittererscheinungen, bald zu Erstarrungen führt, zum höheren Willensleben treten kann. Der Fall eines Offiziersburschen beleuchtet dieses scharfe Auseinanderfallen. Der Mann möchte von einer hysterischen Lähmung geheilt werden, und es ist ihm ernst mit dieser Absicht. Aber der ehrlich vorhandene Zweckwille ist zu oberflächlich, zu kraftlos. Kaum sucht man das Symptom anzugreifen und es zur Heilung zu bringen, so erfolgt ein typischer hysterischer Anfall. Der Blick wird steif, das Gesicht verzerrt, die Muskulatur ist stark angespannt, fortstrebend oder dagegenstrebend und zusammengekrümmt, wie wenn man dem Manne etwas entreißen wollte. Die Zähne klappern, die Haare sträuben sich, Schweiß tritt auf das blaß gewordene Angesicht. Ein schreiender Gegensatz tut sich auf zwischen dem Zweckwillen, der vor einer Minute noch Heilung suchte, und dem Triebstreben, das offenbar ein Interesse hat, im alten Zustand zu verharren. In diesem Falle, der in allem an die hysterischen Besessenheitserscheinungen früherer Zeiten erinnert, zeigt sich in überzeugender Weise, worin der Grund für die Zweckschwäche des höheren Willens besteht. Das durch Beweggründe geleitete Wollen schlägt deshalb nicht durch, weil der Funktionszusammenhang zwischen Willen- und Triebleben durch den starken Affektstoß eine Lockerung erfahren hat, die durch die hysterische Gewöhnung dauernd wird. Sowohl entwicklungspsychologische Beobachtungen²⁹ wie auch Erscheinungen an bestimmten Krankheitsfällen machen es höchst wahrscheinlich, daß im Aufbau der motorischen Äußerungen physiologisch mehrere Schichten zu unterscheiden sind, denen im Seelischen verschiedene Entwicklungsstufen entsprechen. Sicherlich baut sich das bewußte Wollen auf triebhaften Unterschichten auf. Ein genaueres Eingehen auf diese Triebfunktionen, die Kretschmer hypobulische Mechanismen nennt und die neuerdings von Kronfeld eingehend geschildert wurden³⁰, würde hier zu weit führen. Beim gesunden Erwachsenen treten die hypobulischen Funktionen mit der Zweckfunktion des auf Überlegungen beruhenden Willens zu einem Gesamtwillen zusammen. Hypobulik und Zweckwille bilden eine feste Funktionseinheit; die Triebmechanismen sind als eingegliederte Bestandteile in die höhere Willensfunktion aufgenommen³¹. Ist dagegen beim Hysteriker der Zweckwille durch Affektstöße oder lang andauernden Affektzwiespalt lahmgelegt oder erheblich geschwächt, so vermag die Hypobulik als vollständig selbständige Funktion mit eigengesetzlichem Ablauf „aus der festen Gliederung der psychomotorischen Ausdruckssphäre herauszuspringen“³², und es kommen die „frühkindlichen Reaktionsformen der Hypobulik“³³ leichter zum Vorschein, mit

²⁹ Vgl. z. B. *Charlotte Bühler*, Das Seelenleben der Jugendlichen, Jena 1922, 45 ff., 53 ff.

³⁰ *A. Kronfeld*, Psychotherapie, Berlin 1924, 45 ff.

³¹ *Kretschmer*, a. a. O., 90.

³² *Kretschmer*, a. a. O., 91.

³³ *Kretschmer*, a. a. O., 92.

anderen Worten, das unmotivierte Triebleben, das oft ruckartig hin und her schnellst und wie ein Fremdkörper in der Gesamtpersönlichkeit wirkt³⁴, beherrscht das ganze seelische Ausdrucksleben. Dadurch wird es erklärlich, wenn bei dem Versuch der Heilung das triebhafte Streben der Hypobulie plötzlich durchbrechen kann und den auf Heilung abzielenden Zweckwillen einfach über den Haufen rennt.

Gewiß werden so ausgeprägte Funktionsstörungen nur in selteneren Fällen zu finden sein. Wenn aber schon beim Kinde beobachtet werden kann, daß das Triebstreben sich oft in einer gewissen Querstellung zu dem in Entwicklung begriffenen Zweckwillen findet³⁵ und es erzieherlicher Hilfen bedarf, bis die Funktionseinheit von Willen und Hypobulie vollzogen ist, wenn dann zur Zeit der Geschlechtsreife die gleiche Erscheinung festgestellt werden kann³⁶, so läßt sich erwarten, daß gerade bei hysterischer Veranlagung der triebhafte Untergrund des seelischen Lebens viel häufiger durchschimmert und sich durch den Zweckwillen weniger leicht beherrschen läßt, als dies beim ganz gesunden Menschen der Fall ist. Jetzt erscheinen viele Eigenschaften hysterischen Verhaltens nicht mehr so rätselhaft, wie z. B. die triebhafte Zähigkeit, mit der eine vorgefaßte Meinung festgehalten wird, das unberechenbare Hin- und Herspringen, das sich jedem vernünftigen Beweggrund entzieht, sowie das starke Mißverhältnis zwischen Reiz und Reaktion³⁷. Jetzt versteht man auch besser, warum die hysterischen Reflexmechanismen so leicht auszulösen sind. Das „Interesse“ wird ja viel mehr durch das dumpfe Triebstreben bestimmt als durch verstandesmäßige Erwägungen, und da die Reflexzuckungen den Trieben viel unmittelbarer zur Verfügung stehen wie dem höheren Willen, wird der Reflexapparat um so leichter im Gange gehalten, je unabhängiger die Hypobulie geworden ist. Im Einzelfalle ist es ja nie genau zu sagen, wie weit die Funktionseinheit zwischen Willen und Trieb eine Lockerung erfahren hat, aber eine den vorliegenden Verhältnissen gerecht werdende Beurteilung muß ebenso diese Lockerung beachten wie den Grad der Auslösbarkeit der Reflexmechanismen, die ebenso durch bewußte Beweggründe wie durch dunkel bewußte Triebwünsche in Gang zu bringen sind.

Der gegebene Überblick über die Entstehung hysterischer Äußerungsformen möge genügen, um eine Grundlage für das Verständnis hysterischer Erscheinungen zu geben. Die körperlichen Störungen, die eine Ausstrahlung bestimmter Reflexe und instinktiver Triebmechanismen sind, werden durch seelische Einflüsse mehr oder weniger bewußter Art im Dauerzustande erhalten. Kann auch bei jedem gesunden Menschen infolge heftiger Erschütterung die hysterische Anlage gangbar werden, so zeigt sie sich doch meist nur bei Menschen mit gesteigerter gemütlicher Erregbarkeit³⁸. Hier sind Reflexe und Instinkte be-

³⁴ Kretschmer, a. a. O., 80.

³⁵ Kretschmer, a. a. O., 88.

³⁶ Vgl. Ch. Bühler, a. a. O.

³⁷ Kretschmer, a. a. O., 93.

³⁸ E. Kraepelin, a. a. O., 368.

sonders ansprechbar. Daher ist es nicht verwunderlich, wenn gerade Jugendliche bei irgendwelchem Affektzwiespalt hysterisch werden; bei Mädchen äußert sich die Hysterie doppelt so häufig wie bei Knaben³⁹. Bei zweckmäßiger Behandlung schwinden mit fortschreitender Reifung der Persönlichkeit und des Charakters meist die Erscheinungen, selten dauern sie über das 25. Lebensjahr hinaus⁴⁰. Daher spricht Kraepelin mit Recht von einer *Entwicklungs-hysterie*. Manche halten jedoch die Neigung zu hysterischen Störungen dauernd bei, so daß bei jedem Affektstoß der Reflexapparat zum Anlaufen kommt, wobei dann Interessen und Wünsche reflexverstärkend eingreifen und die Gewohnheit das Symptom festigt. In diesen Fällen zeigen sich aber auch tiefergehende seelische Störungen, die nicht allein die Ausdrucksformen, sondern die Wurzeln der Persönlichkeit, die Charakteranlagen, verschlechtert haben und darauf hindeuten, daß eine Entartungserscheinung vorliegt. Das Bild dieser von Kraepelin „*Entartungshysterie*“ genannten Erscheinung fällt mit dem zusammen, was man gewöhnlich unter dem Namen „*hysterischer Charakter*“ zu schildern pflegt.

II.

Die anfallsweisen hysterischen Formen hätten die allgemeine Aufmerksamkeit nicht so stark auf sich gelenkt, wenn sie sich nicht in Verbindung mit bestimmten Charakterzügen immer wieder aufgedrängt hätten. Die Wesensart mancher Persönlichkeit ist nämlich dadurch gekennzeichnet, daß ihr hysterische Äußerungen besonders liegen und ihr Interessestreben darauf gerichtet scheint, sie zu erzeugen und festzuhalten. Oft genügt ein geringer Affektstoß, um die Reaktion auszulösen. Einzelne vermögen selbst ohne allen Anlaß zu jeder Zeit auf ihrem Reflexapparat zu spielen wie ein Künstler auf dem Klavier⁴¹. So treten hysterische Äußerungen in den Dienst bestimmter Persönlichkeitstypen, und zwar gerade solcher, die sich durch eine Fülle unangenehmer Charaktereigenschaften hervortun, deren Ursprung mit der hysterischen Veranlagung in irgendeiner Verbindung zu stehen scheint. Mit Recht spricht man vom *hysterischen Charakter*. Daß es sich hier um Entartungserscheinungen handelt, wird heute allgemein zugegeben. In 80 Prozent solcher Fälle ist nach *Ziehen* erbliche Belastung nachweisbar. Auffällig oft ist diese gleichartig, d. h. Vater und Mutter haben ebenfalls an Hysterie gelitten⁴². Da die Anlageschäden so deutlich zutage treten, spricht *Ziehen* von einer *hysterisch-psychopathischen Konstitution*, Kraepelin hat den Ausdruck *Entartungshysterie* geprägt. Die biologische Verschlechterung gibt sich insbesondere dadurch kund, daß es nicht zu einer vollen Ausreifung der Gemüts- und Willensseite kommt. Während bei der kindlichen Entwicklungs-

³⁹ *Th. Ziehen*, Die Geisteskrankheiten des Kindesalters, Berlin 1917, 389.

⁴⁰ *Kraepelin*, a. a. O., 373.

⁴¹ *Kretschmer*, a. a. O., 76.

⁴² *Ziehen*, a. a. O., 389.

hysterie schließlich doch noch durch eine Nachreifung das Gleichgewicht der seelischen Kräfte erzielt wird, wird die Entwicklungshemmung bei Entartung nicht mehr aufgehoben und hat daher meist die schweren Charaktermängel zur Folge, die für den Hysteriker so beschämend und für seine Umgebung oft so gefährlich sind⁴³. Die Erkenntnis von dem Vorhandensein einer Entwicklungshemmung hat sich für die Hysterieforschung als sehr fruchtbar erwiesen. Diese Störung erklärt besonders auch die Neigung der Kranken zu den geschilderten seelischen Reaktionsformen. Wie auf kindlicher Entwicklungsstufe sind auch hier die hysterischen Ausdruckserscheinungen besonders leicht ansprechbar, und der nicht voll zur Entwicklung gekommene und daher zweckschwache Wille vermag die Triebmechanismen der Hypobulie nicht so zu beherrschen, wie das beim ausgebildeten Menschen der Fall ist. Daher ist es nicht zu verwundern, daß sich viele Einzelzüge kindlicher Seelenart im hysterischen Charakter wiederfinden, nur daß sie bei der sonst vorhandenen Höhe des Verstandeslebens und bei dem fortgeschrittenen Alter eine Verzerrung seelischer Züge bedeuten.

Als Grunderscheinung ist bei der hysterischen Veranlagung immer wieder die starke Gefühls- und Affekterregbarkeit hervorgehoben worden. Weil das Gefühl so stark und leicht ansprechbar ist, ist das ganze Verhalten übertrieben gefühlsmäßig; es finden sich ausgesprochene Ab- und Zuneigungen ohne vernünftige Motivierung, die Affektäußerungen, die aber immer unverhältnismäßig oberflächlich bleiben und nicht in die Tiefe gehen, sind maßlos⁴⁴. „Die Affektausbrüche haben meist etwas Theatralisches, man hat das Gefühl, daß der Aufwand von Geschrei und Lärm der wirklichen Affektkraft nicht ganz entspreche, und der von vielen bei jeder Gelegenheit angedrohte Selbstmord wird zwar oft in Szene gesetzt, aber selten durchgeführt⁴⁵.“ Plötzlicher Umschlag in eine entgegengesetzte Affektlage erklärt die große Launenhaftigkeit und Unzuverlässigkeit; ähnlich schwankt ja auch das normale Kind in seinen Stimmungen und ist unberechenbar in seiner Freundschaft und Feindschaft. Das Reizbare, das Übermäßige, das Wechselvolle, das Springende des Charakters wird so verständlich. Wie oben gezeigt, spielen hier Triebvorgänge mit ihrer Eigengesetzlichkeit hinein⁴⁶.

Daß starke Affekte selbst bei Gesunden das höhere Seelenleben auszuschalten vermögen, hat die Kriegs- und Unfallshysterie zur Genüge gelehrt. In den Fällen schwerer Belastung schwindet selbst auf geringen Reiz hin das Bewußtsein, und traumhafte Zustände, sogenannte hysterische Dämmerzustände greifen Platz. Dabei werden sehr oft das affektive Ausgangserlebnis, aber auch frühere peinliche Szenen wiedererlebt. „Ein Soldat im hysterischen Dämmerzustand reißt pantomimisch das Gewehr an die Wange, zielt, schießt, sticht mit dem Bajonett, haut mit beiden Händen zu, auf dem Gesichte spiegelt sich

⁴³ Kraepelin, a. a. O., 212.

⁴⁴ Ziehen, a. a. O., 397.

⁴⁵ E. Bleuler, Lehrbuch der Psychiatrie², Berlin 1918, 393.

⁴⁶ W. Strohmayer, Die Psychopathologie des Kindesalters², München 1923, 113.

der entsprechend wechselnde, sehr gesteigerte Affektausdruck⁴⁷.“ Daß einer im hysterischen Dämmerzustand weite Reisen macht und beim plötzlichen Erwachen in der Fremde von nichts weiß, wird immer wieder beobachtet. Aber auch Wunscherfüllungen werden traumhaft halluzinatorisch erlebt: die kinderlose Mutter wiegt z. B. in Mutterseligkeit ihr Kindchen, während andere in ekstatischer Begeisterung sich in den Himmel aufgenommen fühlen⁴⁸. Nach dem Erwachen findet sich auch hier oft Erinnerungslosigkeit. Anstatt solcher Dämmerzustände treten oft die hysterischen A n f ä l l e auf, die sich in Starrezuständen, wie z. B. beim hysterischen Kreisbogen mit Aufliegen von Kopf und Ferse, äußern, die aber auch oft das Bild des B e w e g u n g s s t u r m e s wiedererkennen lassen.

Die charakterologisch wichtigste Eigentümlichkeit des hysterischen Gefühlslebens ist in der scharfen Betonung des eigenen Ichs zu sehen. *Ziehen* spricht von einer egozentrischen Richtung aller Gefühle⁴⁹. Die Wirkung sachlicher Gründe ist schwach, das Ich ist in allem Erleben der ruhende Pol. Daher fällt dem hysterischen Charakter eine unpersönliche Anteilnahme an dem Geschehe anderer außerordentlich schwer. Das mangelnde Verständnis für die Lage seiner Mitmenschen führt daher nur zu oft zu einem gesellschaftsschädlichen Verhalten. Wird der normale Mensch vorwiegend durch äußere Eindrücke und die sachliche Bewertung von Beweggründen bestimmt, so läßt sich der hysterische Charakter meist nur durch solche Motive beeinflussen, die seiner Gefühls- und Strebenswelt entsprechen. Äußere Beeinflussung hat soweit Erfolg, als sie dieser Neigung entgegenkommt. Einer solchen Suggestion erliegt dann der Hysteriker auch sofort, so daß man mit Recht lieber von einer Auto- als einer Fremdsuggestion spricht, da eine Sperrung gegen solche Motive einsetzt, die seinen Interessen zuwiderlaufen⁵⁰.

Mit der ichgerichteten Einengung des Seelenlebens hängt die maßlose Eitelkeit dieses Charakters zusammen. Bereits *Koch* hat gewisse Psychopathen durch ihr „ungebührlich in den Mittelpunkt gerichtetes Ich“ gekennzeichnet und von der „eitlen, hochmütigen Sucht, sich bemerkbar zu machen,“ gesprochen⁵¹. Auch *Kraepelin* hebt die Selbst- und Herrschsucht, das erhöhte Selbstgefühl, das in Romantik ausartet, und das Streben, im Mittelpunkt zu stehen, gebührend hervor. Eine neue scharfe Fassung dieser Charakterart hat *Jaspers* gegeben: „Die hysterische Persönlichkeit hat das Bedürfnis, vor sich und anderen mehr zu scheinen, als sie ist, mehr zu erleben, als sie erlebensfähig ist⁵².“ *Schneider*⁵³

⁴⁷ *Kretschmer*, Medizinische Psychologie, 72.

⁴⁸ *Bleuler*, a. a. O., 394.

⁴⁹ *Ziehen*, a. a. O., 398.

⁵⁰ *Bleuler*, a. a. O., 396.

⁵¹ Zu diesem und folgendem siehe *K. Schneider*, Die psychopathischen Persönlichkeiten in G. Aschaffenburgs Handbuch der Psychiatrie, B, 7. Abt. 1. Tl., Leipzig-Wien 1923, 61 ff.

⁵² *K. Jaspers*, Allgemeine Psychopathologie³, Berlin 1923, 350.

⁵³ *Schneider*, a. a. O., 70.

stimmt der Jasperschen Kennzeichnung zu und spricht von diesen Charakteren, deren hervorstechendste Eigenschaft die Eitelkeit ist, als von geltungsbedürftigen Psychopathen. Er möchte nämlich den Ausdruck „hysterisch“ vermieden sehen, weil er darunter lediglich die seelisch entstandenen und seelisch festgehaltenen körperlichen Funktionsstörungen versteht. Arbeitet er so auf eine Trennung von hysterischen Mechanismen und hysterischem Charakter hin, so will er doch nicht leugnen, daß diese Charakterart besonders dazu neigt, hysterische Ausdrucksformen in den Dienst ihrer Zwecke zu stellen und ihren Wünschen und Strebungen hysterischen Ausdruck zu geben. Im übrigen bedarf die Bezeichnung Geltungsbedürftigkeit, wie Schneider selbst erkennt, einer gewissen Einschränkung, um den Tatbestand des hysterischen Charakters ganz zu decken. Denn weder das sachlich begründete Geltungsbedürfnis manches Tüchtigen, noch das des Machtmenschen lassen sich mit dem hysterischen Charakter auf gleiche Stufe stellen. Wie die Namengebung sich auch endgültig vollziehen mag, „hysterischer Charakter“ kennzeichnet ganz besonders gut die unangenehmen Eigenschaften, wie sie sich bei maßloser Eitelkeit und Geltungsbedürftigkeit zeigen. In feiner psychologischer Einfühlung hat Jaspers ein Bild des geltungsbedürftigen Charakters auf hysterischer Grundlage entwickelt: Weil die hysterische Persönlichkeit sich mit ihren gegebenen Anlagen und Lebensmöglichkeiten nicht zu bescheiden vermag und daher vor sich und anderen mehr scheinen will, als sie ist, tritt an Stelle des ursprünglichen echten Erlebens mit seinem natürlichen Ausdruck ein gemachtes, geschau-spielertes, erzwungenes Erleben. Sie lebt ganz in einem Theater. Immer mehr geht ihr der eigene Kern verloren. Dieses besteht nur aus wechselnden Schalen. Daher macht sie sich selbst intensives Erleben durch übertriebene Ausdrucksbewegungen, denen die entsprechende seelische Grundlage fehlt, glaubhaft. „Alles, was einen starken Reiz von außen bedeutet, zieht sie an: Skandal, Klatsch, berühmte Persönlichkeiten, alles Wirkungsvolle, Maßlose, Extreme in Kunst und Weltanschauung. Um sich ihrer Bedeutung gewiß zu sein, müssen hysterische Persönlichkeiten immer eine Rolle spielen, sie suchen sich überall interessant zu machen, selbst auf Kosten des Rufes und ihrer Ehre; sie sind unglücklich, wenn sie auch nur kurze Zeit unbeachtet, unbeteiligt sind, weil sie sich sofort ihrer Leere bewußt werden. Sie sind darum maßlos eifersüchtig, wenn andere ihnen ihre Stellung oder Wirkung beschränken. Gelingt es auf keine andere Weise, so ziehen sie durch Krankheit die Aufmerksamkeit auf sich und führen das Theater des Märtyrers, des Leidenden auf⁵⁴.“

Wie weit dieses Streben geht, durch prickelnde Reize dem Gefühlsleben immer neue Nahrung zu geben und die Aufmerksamkeit der Umwelt rege zu halten, ergibt sich aus allen den Fällen, wo die Hysteriker sich z. B. kleine Verletzungen im Munde beibringen, um Blut husten zu können, wo sie sich Haut-

⁵⁴ Jaspers, a. a. O., 350 f.

wunden ritzen und durch Verschmierung in Eiterung halten, wo sie Stecknadeln u. dgl. verschlucken, wo sie sogar Selbstmordversuche vornehmen, die allerdings niemals vollzogen werden, es sei denn, daß durch ein Unglück das ins Werk gesetzte, aber im Grunde nicht beabsichtigte Unternehmen gelingt⁵⁵. Vor allem schaffen sie durch seelische Einflüsse ein hysterisches Symptom nach dem anderen, wenn die Aufmerksamkeit ihrer Umgebung zu erlahmen droht und sie dieselbe doch erzwingen wollen. Bei leichter Meinungsverschiedenheit macht die hysterische Frau ihrem Gatten große Szenen, setzt durch Wein- und Schreikrämpfe die ganze Nachbarschaft in Bewegung oder verfällt in einen Zustand hysterischer Starre.

Bei diesem Hunger nach Außerordentlichem entwickelt sich nur zu leicht die Neigung zum Prahlen. Vom harmlosen Aufschneiden bis zum maßlosen Lügen, Schwindeln und Betrügen ist dann nur noch ein Schritt. Die lebhaftes Phantasietätigkeit hat um so leichteres Spiel, in den Dienst des Geltungsbedürfnisses zu treten, als die Willensfähigkeit nicht zur vollen Reifung gelangt ist und von hier aus wenig oder gar keine Hemmungen gesetzt werden. Einen kennzeichnenden Fall veröffentlichte *Göring*⁵⁶: Ein aus krimineller und psychopathischer Familie stammender Mann leistet sich kaum glaubhafte Täuschungen von Krankheiten, spielte Graf und Erzherzog und beging Darlehensschwindeleien. Mit seinen Gläubigern reiste er einmal nach Wien und zeigte ihnen weinend in der Hofburg die Zimmer, in denen er früher gewohnt habe. Auch als „päpstlicher Dogmatiker“ trat er auf und als „Oberleutnant“ bei einer Kontrollversammlung. Er war stolz auf seine Schwindeleien. Von seinen Rollen sagte er: „Wenn ich ein Erzherzog bin, dann bekomme ich schon die Haltung, dann mache ich nichts falsch, dann wache ich als Erzherzog auf und gehe ich schlafen, da glaube ich fest, daß ich einer bin.“ So stark leben sich solche Schwindler in ihre Rolle hinein, daß sie schließlich selbst nicht mehr Wahrheit und Lüge auseinanderhalten können. „Ich wußte oft nicht mehr, was das Richtige ist“, beteuerte der obige Hochstapler. Solche Erscheinungen werden seit Delbrücks Buch „Die pathologische Lüge und die psychisch abnormen Schwindler, Stuttgart 1891,“ *pseudologia phantastica* genannt. Wie sehr sich der Unterschied zwischen Sein und Schein verwischen kann, zeigen zwei Beispiele Achaffenburgs⁵⁷: Ein junger Mann aus guten Kreisen dachte sich so in den Tod seiner Mutter hinein, daß er in Trauerkleidung und mit einem Kranze in der Hand zur Beerdigung der Mutter nach Hause fuhr. — Ein anderer war in einen Streit mit einem Freunde geraten. Er malte sich dann ein Duell

⁵⁵ Vgl. *Scholz-Gregor*, a. a. O., 105; siehe auch *A. H. Hübner*, Lehrbuch der forensischen Psychiatrie, Bonn 1914, 657.

⁵⁶ *J. Göring*, Ein hysterischer Schwindler, *Zeitschr. f. d. ges. Neur. u. Psychiatrie*, 1 (1910), 251. — Vgl. *Schneider*, a. a. O., 71.

⁵⁷ *G. Aschaffenburg*, Die pathologischen Schwindler, *Allgem. Zeitschr. f. Psychiatrie*, 66 (1909), 1072 ff.

mit seinem Gegner aus, in dem dieser erschossen wurde, und benachrichtigte den Vater des betreffenden Herrn von dem unglücklichen Ausgange des Duells.

Die Lust am Fabulieren, gefördert durch die übermäßig starke Ichbetonung, wird unterstützt durch den bei solcher Veranlagung immer wieder festzustellenden Mangel an Konzentrationsfähigkeit und der damit zusammenhängenden Untreue des Gedächtnisses. Die allzustark gesteigerte Phantasietätigkeit führt dabei zu Erinnerungsfälschungen oder Entstellungen. Auch hier handelt es sich um eine Erscheinung, die gerade bei Kindern, auch gesunden, auftritt, die allzu leicht ein Opfer ihrer leicht entzündbaren Phantasie werden, besonders dann, wenn Eigeninteresse und Gefallen am Ungewöhnlichen hinzutritt; Erlebtes wird mit Erdachtem verwechselt, und von der Wirklichkeit ihrer phantastischen Geschichten sind sie ganz oder teilweise überzeugt⁵⁸. Diese Erinnerungsentstellungen vollziehen sich bald langsam, bald rasch, sie können unbewußt und damit guten Glaubens erfolgen; zuweilen ist aber bei diesen W a c h t r ä u m e n das Wirklichkeitsbewußtsein nicht geschwunden. Findet sich bei einem solchen Kinde hysterische Veranlagung, so ist es im Einzelfalle außerordentlich schwer, zu entscheiden, wie weit Selbsttäuschung oder böser Wille vorliegt. „Im ganzen“, sagt *Ziehen*, „habe ich den Eindruck gewonnen, daß Laien bei den Hysterikern Unwahrheiten zuviel auf Rechnung der bewußten Lüge setzen, während umgekehrt Ärzte mitunter letztere zu leicht ganz auszuscheiden geneigt sind⁵⁹.“ Auch *Jaspers* bemerkt, daß die Kranken nicht nur die anderen täuschen, sondern auch sich selbst. Sie verlieren das Bewußtsein der eigentlichen Wirklichkeit. Ihre Phantasiegebilde werden ihnen zur Wirklichkeit. Freilich gibt's auch hier Unterschiede. In dem einen Falle besteht völlige Unwissenheit über die Unwahrheit: „Ich wußte nicht, daß ich log“, im anderen Falle ging ein Wissen nebenher: „Ich log, aber ich konnte nicht anders⁶⁰.“

Besonders verhängnisvoll wird die *pseudologia phantastica*, wenn Sexualempfindungen phantastisch umgedeutet werden und dann auf Grund der pseudologischen Verfälschung zu schwersten Anklagen führen. Sexuelle Erwartungen, Wünsche und Hoffnungen formen die Auffassung der Hysterischen um so leichter um, als die Reproduktionstreue gelitten hat. Zufällige Begegnungen werden beabsichtigte Annäherungen, belanglose Äußerungen Liebesbeteuerungen. Frühere tatsächliche Liebesbezeugungen unter dem Einflusse von Haß und Rache zu unerlaubten Übergriffen, Harmlosigkeiten zu Mißhandlungen oder gar sexuellen Greueltaten⁶¹. Der romantische Hang macht die Hysterischen zu Helden oder Heldinnen eines Liebesabenteuers, das sie selbst erdichtet haben. So erleben sie in ihren Wachträumen ganze Liebesromane, in anderen Fällen sexuelle Angriffe, die ins einzelne geschildert werden. In

⁵⁸ *Scholz-Gregor*, a. a. O., 105; *W. Strohmayer*, a. a. O., 115.

⁵⁹ *Ziehen*, a. a. O., 403. ⁶⁰ *Jaspers*, a. a. O., 351.

⁶¹ *S. Placzek*, Das Geschlechtsleben der Hysterischen, Bonn 1919, 43.

Wirklichkeit fehlt diesen Phantasien jeder Untergrund. Ein Beispiel solcher dichtenden Verfälschung berichtet *Ziehen*. Ein 13jähriges Mädchen wurde von einem Arzte untersucht, und zwar nur auf Herz und Lunge. Bald nachher erzählte es, daß es an den Geschlechtsteilen untersucht worden sei, und später berichtete es mit allen Einzelheiten über einen Notzuchtsversuch seitens des Arztes⁶². Wie sehr die Hysterischen Neigung haben, in erotischer Phantastik zu schwelgen, darauf deuten die mit Bewußtseinsschwund einhergehenden hysterischen Anfälle hin, wo erotische Zärtlichkeitsbewegungen ebenso angedeutet sind, wie der Gefühlsausdruck und die Stellung nur zu oft den sexuellen Inhalt des Erlebnisses allzu deutlich verraten.

Schweres Unglück über unschuldige Personen haben Hysterische öfters schon herbeigeführt, wenn ihre Neigung, eine Rolle zu spielen, oder ihre Phantasieerlebnisse sie veranlaßten, Anschuldigungen zu erheben. „Schon mancher unbescholtene Mensch und auch unbescholtene Arzt sah sich plötzlich angeschuldigt, verhaftet und, wenn auch glücklicherweise — oft genug nach monatelanger Marter — von jedem Verdacht gereinigt, doch durch das Ereignis fürs ganze Leben vernichtet⁶³.“ Oft sind es unerfüllte sexuelle Wünsche, die sich in der phantastischen Ausarbeitung eines sexuellen Angriffes Luft machen, oft ist es auch der Kitzel, Gegenstand allgemeiner Aufmerksamkeit zu sein, oft verbindet sich meist unbewußte Erotik mit dem theatralischen Gebaren, als Angegriffene, als Vergewaltigte, als Märtyrin ihrer Tugend dazustehen. Nicht selten berichtet die Tagespresse von Frauenspersonen, die gefesselt aufgefunden wurden, einen Knebel im Munde, und nun zu erzählen wissen, daß sie vergewaltigt seien, und doch entpuppt sich das Ganze schließlich als Phantasiegebilde⁶⁴.

Subjektiv kann sexuellen Beschuldigungen allerdings ein Erlebnis zugrunde liegen, das halluzinatorisch während eines hysterischen Dämmerzustandes erlebt wurde und ins Wachbewußtsein übergegangen ist. Die Gefahr ist um so größer, je phantastischer die Veranlagung und je unzuverlässiger der Charakter ist. Selbst Traumvorstellungen vermögen sich zu Beschuldigungen zu verdichten. Die Lebhaftigkeit der Träume ist ja verschieden; der gesunde Mensch ist sofort bei klarem Bewußtsein, der Hysteriker hat es besonders schwer, Traum und Wahrheit voneinander zu unterscheiden. So beschuldigte ein 16jähriges Mädchen den eigenen Stiefvater der Notzucht. Das Mädchen hatte die Empfindung des Alpdruckes. Als sie erwachte, schien es ihr, als ob der Vater sich gerade aus dem Bette erhoben hätte. Sie gab freilich die Möglichkeit eines Traumes zu. Da sie in dieser Zeit gerade ihre Periode hatte, ist die sexuelle Einstellung ihres Traumlebens um so verständlicher⁶⁵.

Während die Träger solcher Anschuldigungen der Natur der Sache nach meist hysterische Frauen sind, da der Hang zur Phantastik beim Manne mehr

⁶² *Ziehen*, a. a. O., 400.

⁶³ *Placzek*, a. a. O., 45.

⁶⁴ *Placzek*, a. a. O., 48.

⁶⁵ *Placzek*, a. a. O., 55.

zu Hochstapeleien und Schwindeleien führt, so vermag doch auch bei ihm das Sexualleben zu Pseudologien zu führen. *Strohmayers*⁶⁶ Beobachtung betrifft einen 16jährigen Gymnasiasten, der den Eltern seine Schulversäumnisse und sein schlechtes körperliches Befinden dadurch glaubhaft zu machen suchte, daß er zerknirscht angab, eine stadtbekannte Sängerin hätte ihn mehrfach am Schulbesuch verhindert und zu sexuellem Verkehr in ihrer Wohnung verleitet. Er machte derartig in alle Einzelheiten gehende bestimmte Angaben, daß die Dame Beleidigungsklage erhob. In der Voruntersuchung hielt der Jüngling alles aufrecht, in der Hauptverhandlung gab er auf Drängen seines eigenen Rechtsanwaltes die Erdichtung zu. Richtig war nur, daß er die Schauspielerin zwei Jahre vorher auf Reisen kennengelernt, und er sie später in aufdringlicher, „anbetender“ Weise in ihrer Wohnung aufgesucht hatte.

Die schlimmste Form nehmen die sexuellen Beschuldigungen an, wenn sie als Racheakte gesetzt werden. Die ganze Maßlosigkeit des hysterischen Wesens zeigt sich besonders dann, wenn eine ursprüngliche Schwärmerei, von den französischen Hysterieforschern bezeichnenderweise *affichement hysterique* genannt, in Haß umschlägt. Mancher, der sich zu weit mit einer Hysterica eingelassen und dann die Loslösung versuchte, ist das Opfer schwerster Anschuldigungen geworden. Aber auch sonst, namentlich bei schwerer Charakterentartung, ist den Hysterischen jedes Mittel zur Rache und Intrige recht. So berichtet *Cramer* folgende selbsterlebte Begebenheit:

Eine an hysterischer Seelenstörung leidende junge Frau ließ sich 1½ Jahre nach der Entlassung aus der Anstalt bei ihm melden mit der Bitte, ihn allein zu sprechen. Er ging in die Wartestube, ließ die Tür aber offen und stellte den Portier dahinter. Die Dame empfing ihn mit berückender Liebenswürdigkeit und bat um eine Bescheinigung, daß sie ganz gesund sei. *Cramer* bedeutete ihr, eine Bescheinigung nur auf Anforderung einer Behörde geben zu können, teilte ihr aber ganz offen mit, daß er sie durchaus nicht für gesund halte. Nach dieser Eröffnung geriet sie in die heftigste Erregung und erklärte: „Gut, dann werde ich aber erzählen, daß Sie ein unsittliches Attentat auf mich gemacht haben.“ In diesem Augenblicke trat der Pförtner ganz in die Tür. Die Dame rauschte, ohne Abschied zu nehmen, davon⁶⁷.

So wirken Geltungsbedürfnis und gesteigerte Phantasietätigkeit, oft aber auch Bosheit und Ränkesucht zusammen, um erotische Gedankeninhalte entstehen zu lassen und durch sie das Verhalten zu beeinflussen. Die Anschuldigung erfolgt oft gutgläubig, ohne Täuschungsabsicht, aber oft auch nur allzu bewußt. Zur Erhöhung des Persönlichkeitsgefühles ist dann jedes Mittel recht, wenn es nur dem Grundstreben genügt, die Sensationslüsternheit zu befriedigen und das öffentliche Interesse zu erregen. In dieser seelischen Einstellung achten die Hysterischen nicht auf den eigenen Ruf und die eigene Ehre.

⁶⁶ *Strohmayer*, a. a. O., 117.

⁶⁷ *A. Cramer*, Gerichtliche Psychiatrie, Jena 1900, 209.

Aus der gleichen krankhaften Sucht erklärt sich die Neigung, die Mitmenschen durch anonyme Briefe zu belästigen. Meist sind es Schmähbriefe, die wiederum mit Vorliebe sexuelle Verdächtigungen enthalten und auch hier meist von Angehörigen des weiblichen Geschlechtes stammen. Der psychologische Grund ist das Bedürfnis, sich als Urheber von Unruhen, Feindschaften, Skandalen zu fühlen. Gerade sexuelle Verdächtigungen wecken das meiste Interesse, werden leicht geglaubt und schaffen einen unaustilgbaren Makel. Meist handelt es sich bei dieser Briefschreiberei um Ersatzhandlungen, in denen sich schlummernde Sexualität auslebt⁶⁸.

Die gegebenen Ausführungen zeigen genügend, welche Formen die pseudologia phantastica annehmen kann. Eine Ähnlichkeit mit dem kindlichen Wachträumen liegt auf der Hand. In jedem Kindergehirn leben phantastische Pläne, die oft genug durch Schundliteratur kläglichster Art ausgestaltet werden. Die Phantasietätigkeit wächst vor allem mit der Annäherung an die Pubertät. Dann steigert sich auch das Interesse an der eigenen Person, es erwacht auch im normalen Menschen die Sucht, Aufmerksamkeit zu erregen und die Neigung zu phantastisch romantischer Ausschmückung von Erlebnissen⁶⁹. Bleibt nun das Seelenleben auf dieser Entwicklungsstufe stehen, fallen auf Grund mangelnder Weiterentwicklung die kritischen Fähigkeiten, die den Anschluß an die Wirklichkeit vermitteln, weg, so wird die pseudologia phantastica psychologisch und biologisch leichter verständlich. Die Entwicklungshemmung begünstigt die genannten Erscheinungen.

Daß die pseudologia phantastica sich vorzugsweise, wenn auch nicht ausschließlich, auf sexuellem Gebiete austobt, läßt engere Beziehungen zwischen hysterischer Veranlagung und Sexualität vermuten. Weder die hysterischen Symptome noch der hysterische Charakter werden ganz verständlich, wenn diese Verbindung nicht ins Auge gefaßt wird. Es wird freilich von der heutigen Wissenschaft als großer Erfolg gebucht, daß die Hysterie nicht auf eine Erkrankung der Genitalorgane zurückgehe, wie seit zwei Jahrtausenden angenommen wurde. Auch die Ansicht *Freuds*, alle hysterischen Erscheinungen seien in letzter Linie auf Verdrängung von Sexualerlebnissen zurückzuführen, wird in ihrer Einseitigkeit abgelehnt. Das große Gebiet der Kriegs- und Rentenhysterie spricht ja laut dagegen. Aber wenn sich hysterische Reaktionen gerne um den Selbsterhaltungstrieb gruppieren und in den Auswirkungen von Schreck und Angst zur Erscheinung kommen, ist von vornherein zu erwarten, daß auch das andere große Triebgebiet, das mit der Arterhaltung zusammenhängt, Hemmungen und Störungen erfahren kann, die nur zu leicht hysterische Erscheinungen auslösen. Und tatsächlich führen sehr oft erotische Erlebniskonflikte zur Hysterie. Die Erfahrungen, welche *Breuer* und *Freud* in ihren „Studien über Hysterie“ niederlegten, sind von vielen bestätigt worden⁷⁰.

⁶⁸ Placzek, a. a. O., 75/78.

⁶⁹ Placzek, a. a. O., 36, 241.

⁷⁰ I. *Breuer* u. *S. Freud*, Studien über Hysterie, Leipzig-Wien 1895.

Ein sexuelles Attentat, der brutale Zusammenstoß mit einem Sexualerlebnis sowie unzarte Aufklärung erzeugen hysterische Erscheinungen, unter Umständen selbst Anfälle und Dämmerzustände. Eine widerliche erotische Zumutung ruft Ekel wach, der sich als hysterisches Erbrechen bei jeder Gelegenheit wieder kundgibt. Ich könnte von mehreren Fällen berichten, wo auf Grund eines solchen Erlebnisses die Phantasie sich ganz einseitig auf den Sexualbereich einstellte und das Vorstellungsleben vergiftete, einen Fall namhaft machen, wo die so ausgelöste sexuelle Phantastik zu einer schweren Beschuldigung eines schuldlosen Geistlichen führte. Es liegt in der Natur der Sache, daß bei der stärkeren Gefühlsregbarkeit des Mädchens und der Frau sowie bei ihrer größeren Feinfühligkeit der erotische Erlebniszwiespalt sich häufiger findet, und es leichter auf Grund von Eifersucht, vergeblicher Verliebtheit oder unglücklicher Ehe zu hysterischen Anfällen kommt⁷¹. Auf die enge Verzahnung der hysterischen Reaktion mit dem Geschlechtsleben weist überhaupt die Tatsache hin, die mit *Kraepelin* auch anderweitig beobachtet wurde, daß die Mehrzahl der Hysterischen dem Pubertätsalter nahestehen, jenem Alter, wo ja Regelwidrigkeiten in der Anlage sich am ersten zeigen. Wir erwähnten bereits, daß die „Entwicklungshysterie“ im Laufe der Jahre mit der fortschreitenden Reifung allmählich verschwindet⁷².

Um so mehr müssen aber die hysterischen Erscheinungen auftreten, wenn eine gestörte Pubertätsentwicklung die Ausreifung der Gesamtpersönlichkeit hemmt, und es zeigt sich in der Tat, daß die Züge des hysterischen Charakters unter Annahme einer Stockung der Pubertätsreife besonders erklärlich werden. *Kretschmer* bringt den Fall eines 22jährigen, an Verstimmungen und hysterischen Zuckungen leidenden Mädchens, das erst nach dem 17. Lebensjahr menstruierte. Sie hat körperlichen Abscheu vor Männern. Ihr Sexualtrieb hat sich noch nicht zum normalen Sexualziel durchentwickelt, ist aber doch lebendig und drängend, so daß sie ihn nach Frühpubertätsweise in der Phantasie und durch Masturbation auslebt. Dabei verrennt sie sich in eine eigentümliche Bigotterie, quält den verständigen alten Ortsgeistlichen durch ihren Drang, ihre Gedankensünden und masturbatorischen Verfehlungen ausführlich und immer wieder zu beichten, wobei sie in diesen Bekenntnissen, wie er wohl erkennt, ihre Art der Triebhaftigkeit nicht nur bekämpft, sondern zugleich auslebt. Da der Ortsgeistliche ihr nicht scharf genug im Beicht hören ist, läuft sie über Feld zu einem Pater, zu dem sie bald in das aus Anbetung und Erotik gemischte Verhältnis gerät, jener Mischung aus religiöser Inbrunst und backfischhafter Schwärmerei. Da der Pater den Zusammenhang nicht erkennt, verläuft sich der unreife Trieb immer mehr in der Sackgasse, nimmt immer überspanntere Grade religiös-halberotischer Verstiegenheit an und entläßt sich schließlich bei entsprechender Affekthöhe in hysterischen Äußerungen, Krämpfen und Zuckungen⁷³.

⁷¹ *Kretschmer*, *Hysterie*, 27.

⁷² *Kraepelin*, a. a. O., 207, 373.

⁷³ *Kretschmer*, a. a. O., 28 f.

Auch der Charakter der in ihrer Entwicklung auf zu früher Stufe stehen-gebliebenen Frau weist nach *Kretschmer* ähnliche Züge auf: „Mit der Sexualkonstitution einer 15jährigen vor die Lebensanforderungen einer erwachsenen Frau gestellt, offenbart sich bald die dumpfdrängende Gefühlsverwirrung, die aus ekelnder Ablehnung und unbefriedigtem, idealistisch sehndem, schwärmerischem Hinstreben gemischt ist, die überhitzt und erkältet und sich, da ein geordnetes Liebesleben nicht aufkommt, zuletzt in alten hysterischen Instinktförmigen nebenwegig entläßt. In den Dämmerzuständen und Anfällen kommt dann oft einmal zornige Enttäuschung, Krämpfe und Totstellungen und anderseits erotische Verzückung schön zum Ausdruck⁷⁴.“ Der erfahrene Seelsorger wird von manchen Ehen berichten können, die von ihrem ersten Anfange an aus den genannten Gründen den Keim des Unglücks in sich trugen.

Schließlich bedürfen auch die Fälle noch der Erwähnung, wo die Sexualanlage so stark ist, daß sie hemmungslos alle Dämme durchbricht, sich in maßlosen Ausschreitungen austobt und zu jedem Verbrechen befähigt. *Placzek* hat die namhaftesten Fälle zusammengestellt, welche die Gerichte in den letzten Jahrzehnten beschäftigten. Auch hier ist oft mit dem starken Triebleben eine unausgereifte Seelenverfassung feststellbar.

Das Verständnis des hysterischen Charakters scheint bedeutsam gefördert zu werden, wenn er auf Entwicklungsstörungen zurückgeführt wird, die einen Stillstand der seelischen Reifung bedingen und dadurch die Charakterentwicklung hemmen. Es ist in der Tat überraschend, welch große Ähnlichkeit die Seelenart des in der Geschlechtsreife sich Befindenden mit dem hysterischen Charakter zeigt. Nur sind die Züge der Frühpubertät beim Erwachsenen ins Fratzenhafte verzerrt, nämlich: „der eigentümliche Kontrast von Kälte und Überspanntheit der Liebesgefühle, der rasch verpuffende Schwung der Gefühle, die Schwärmerei für eindrucksvolle Personen, die Vorliebe für das Laute und Lebhafte, das theatralische Pathos, die Neigung zu glänzenden Rollen, zum Sichhineinträumen in große Lebensziele, das Spiel mit dem Selbstmord, der Kontrast zwischen schwärmerisch sich opfernder Hingabe und naiv schmolgendem Kinderegoismus⁷⁵.“ Verständlich wird jetzt auch, daß die Reifung des Zweckwillens ausbleibt und damit die Neigung zu triebhaften Affektentladungen und hysterischen Ausbrüchen sich erhöht. Auch die Launenhaftigkeit, der Umschwung von schwärmerischer Liebe in entsetzlichen Haß, der Gegensatz von Starrsinn und übermäßiger Suggestibilität wird erklärlich, da ja hypobulische Triebmechanismen im Charakterbild stärker hervortreten⁷⁶. So ist der Stillstand der seelischen Entwicklung auf der Stufe der Frühpubertät eine besonders kennzeichnende Entartungserscheinung. Gesellen sich noch andere Entartungsformen hinzu, kommt es etwa zum Ausfall aller sittlichen Gefühle, so vermag der hysterische Charakter maßlose Formen von Lüge und

⁷⁴ *Kretschmer*, a. a. O., 30.

⁷⁵ *Kretschmer*, a. a. O., 32.

⁷⁶ *Kretschmer*, a. a. O., 33.

Rachsucht, Intrige und Verleumdung anzunehmen; auf dem Boden der Entartung wachsen zuweilen wahre Ungeheuer an Bosheit und Rachsucht empor.

Die vorangehenden Ausführungen ergeben, daß es im Einzelfalle sehr schwer sein wird, ein richtiges Urteil über die Verantwortlichkeit der Hysteriker zu fällen, besonders wenn ihre Handlungen der Ausfluß hysterischer Charakterverschlechterung sind. Wie weit war der Hysteriker noch Herr über seine Affekte und über seine Phantasietätigkeit, wie weit fehlte ihm die volle Ausreifung der höheren Willensfähigkeiten, wie groß ist das durch die Entwicklungshemmung bedingte Maß seiner seelischen Unausgeglichenheit? das sind die Fragen, die sich hier nahelegen. Dabei ist die Empfänglichkeit für erziehliche Einflüsse, der gute Wille, der im Kampfe gegen die naturhafte Schwäche aufgebracht worden ist, mit in Rücksicht zu ziehen, aber ebenso die schuldhaft nachlässige bei der eigenen Selbsterziehung. Sicherlich liegt in den allermeisten Fällen bei hysterischer Charakterverschlechterung eine Erschwerung des sittlichen Lebens vor, so daß die Verantwortlichkeit mehr oder weniger stark herabgesetzt ist. Die Beurteilung vermag nur von Fall zu Fall unter Berücksichtigung aller Umstände zu erfolgen⁷⁷.

III.

Die Kenntnis der hysterischen Erscheinungen nach Einzelsymptom und Charakter befähigt den Seelsorger im Rahmen seiner Aufgabe zu einer zielbewußten Behandlung. In Schule und seelsorgerlichem Verkehr hat er ja oft mit Hysterischen zu tun.

1. Schwere Fälle kindlicher Hysterie werden ihm wohl seltener begegnen. Sie gehen in erster Linie den Schulleiter an, der in Verbindung mit dem Facharzte hier das Nötige in die Wege zu leiten hat und gegebenenfalls eine Entfernung des Kindes aus der Familie und eine Überweisung an eine fremde Familie oder in ein sogenanntes Heilerziehungsheim (auch Landerziehungsheim genannt) bewirken wird.

Da aber bei jedem Kinde die Neigung zu hysterischen Erscheinungen leicht vorausgesetzt werden darf, und viele solche Anlagen mitbringen, wird auch die religiös-sittliche Gesamterziehung vor allem darauf zu achten haben, daß die Gefühlserregbarkeit und Autosuggestibilität möglichst bekämpft wird. Gewöhnung an Affektbeherrschung, Einschränkung des Phantasielebens, vor allem die Beobachtung strengster Wahrhaftigkeit sind immer wieder anzustreben. Bei Kindern soll nicht nur jede Unwahrhaftigkeit, sondern auch jede Übertreibung sofort aufgeklärt und bestraft werden⁷⁸. Was von den Zeugenaussagen hysterischer Kinder zu halten ist, wurde oben bereits gesagt. Sind die Angaben normaler Kinder schon mit größter Vorsicht zu verwerten, so wird

⁷⁷ Vgl. die treffenden Ausführungen bei A. Huber, Hemmnisse der Willensfreiheit², Münster 1908, 303 f.

⁷⁸ Ziehen, a. a. O., 414.

man die hysterischer Kinder geradezu als wertlos bezeichnen müssen⁷⁹. Sie können richtig, können aber auch völlig erdichtet und erlogen sein. Die moralpädagogische Beeinflussung wird weiter darauf zu achten haben, daß das stark ichgerichtete Seelenleben aus der Wachträumerei mit ihren Illusionen herausgerissen und immer wieder mit der Wirklichkeit verknüpft wird. Erziehung zur Sachlichkeit und zur Unterordnung der eigenen Person unter die berechtigten Umweltforderungen sind für das hysterisch veranlagte Kind ein besonders dringendes Erfordernis. Namentlich ist immer wieder auf die Bedeutung der Rechte anderer Menschen hinzuweisen und zu einer Einfühlung in deren Seelenart anzuhalten. Dem Geltungsbedürfnis in jeder Form ist kühle und zweckbewußte Vernachlässigung am Platze, mag es sich um vermeintliche Krankheitsäußerungen handeln oder mag das Bedürfnis, sonstwie eine Rolle zu spielen, dahinterstehen.

Für ihre Fehler und Übertretungen sind die Kinder verantwortlich zu machen. Heller⁸⁰ betont mit Recht, der Erzieher dürfe es dem Kinde gegenüber nicht merken lassen, wenn er auch selbst fest überzeugt ist, daß er es mit einem krankhaften Menschen zu tun hat. Denn nur so kann der Wille des Kindes, seine krankhaften Neigungen und Impulse zu überwinden, gefördert und gestärkt werden, nur so kann auch kraftvoll genug die Ablenkung von der ichgerichteten Gedankenwelt erzielt und die Wichtigkeit rein sachlichen Denkens eingeschränkt werden. Nur so wird das Verantwortlichkeitsgefühl als Gegengewicht gegen hysterische Neigungen gestählt.

2. Ist die Entwicklungshysterie bei Kindern und jugendlichen Personen meist harmloser Natur, so macht die Entartungshysterie mit all ihren unangenehmen Formen dem Seelsorger manchmal viel zu schaffen. Hier handelt es sich naturgemäß meist um weibliche Hysterie. Die Natur der seelsorgerlichen Aufgabe bringt es mit sich, daß der Geistliche sich dem priesterlichen Verkehr mit solchen Personen nicht ganz entziehen kann. Dies gilt in erster Linie für den Beichtstuhl, hat aber seine Bedeutung darüber hinaus.

Im Beichtstuhl erkennt man den hysterischen Typ einmal an der theatralischen Scheu, peinliche Vergehen einzugestehen. Die prude Zurückhaltung hat den Zweck, dem Beichtvater zu allerlei Fragen Veranlassung zu geben, oder aber es werden sexuelle Gedankensünden und Verfehlungen mit einer bis ins Kleinste gehenden Breite erörtert, einmal um die besondere Aufmerksamkeit des Beichtvaters zu erregen, aber auch aus einer gewissen unbewußten Triebbefriedigung heraus. Auch erzählen Hysterische gern von peinlichen Lagen, in die sie hineingeraten sein wollen und die meist eine sexuelle Note tragen. Um ihrer Sensationslust Befriedigung zu geben, erdichten sie auch ganze Erzählungen, z. B. zum protestantischen Abendmahl gegangen zu sein, wohl wissend, daß sie damit den Ausschluß aus der Kirche sich zugezogen haben; aber als

⁷⁹ Ziehen, a. a. O., 405.

⁸⁰ Th. Heller, Grundriß der Heilpädagogik, Leipzig 1912, 613.

Exkommunizierte betrachtet und behandelt zu werden, bietet ihnen einen eigenen Reiz, sie kommen sich als etwas Besonderes vor. Wie weit bewußte Täuschung vorliegt, wieweit sich selbsttäuschende Phantastik, die nachher ihre Dichtungen glaubt, ist natürlich schwer zu sagen. Je gleichmütiger man solche Bekenntnisse aufnimmt, je weniger man seinem Erstaunen Ausdruck gibt, um so richtiger ist das Verhalten. Kurze sachliche Behandlung wird den Kranken am ehesten zur Ernüchterung bringen.

Dieser Kürze und Sachlichkeit wird sich besonders der ständige Beichtvater einer Hysterischen befleißigen. Beim sechsten Gebote sind alle weitgehenden Anklagen zu verhindern; das Bekenntnis ist für die Zukunft auf eine möglichst kurze Formel zu bringen. Auch die Häufigkeit der Beichte wird auf ein bescheidenes Maß zurückzuführen sein. Trotz der Beteuerung, einer besonderen Seelenführung zu bedürfen, wird sich der Beichtvater nicht von seinen Maßnahmen abbringen lassen. Kommt das Beichtkind häufiger, als man es ihm zur Regel gemacht, so entlasse man es mit dem Hinweis auf das einmal Gesagte. Es mag sein, daß es zu einem hysterischen Anfall kommt und das Beichtkind durch ein Hinstürzen vor den Beichtstuhl die ihm vermeintlich nicht genügend geschenkte Aufmerksamkeit erzwingen will. Je gleichgültiger man darüber hinweggeht, um so vorteilhafter ist es für die Kranke. Außerhalb der einmal festgesetzten Beichtzeit wird der Beichtvater für solche Personen natürlich nie zu sprechen sein.

Bei der Entgegennahme des Bekenntnisses ist es oberster Grundsatz, allen Mitteilungen der Hysterischen ein großes Mißtrauen entgegenzubringen. Gilt dies schon für jedes Aufsehen erregende Bekenntnis, so um so mehr, wenn es sich um die Beschuldigung Dritter handelt. Namentlich ziehen die Hysterischen gerne Geistliche in das Bekenntnis hinein. Ganz besondere Vorsicht ist erforderlich, wenn sie Anklage wegen sollicitatio erheben. Falsche Anzeigen dieser Art kommen tatsächlich vor, wie überhaupt die Geistlichen in den Phantasien der Hysterischen oft eine Rolle spielen. Bedenken wir, wie eine harmlose oder notwendige Frage pseudologisch verdreht werden kann, so ist der Eindruck einer sollicitatio auch bei gutem Glauben leicht gegeben. Meist aber ist die Freude an Intrige und Skandal die Triebfeder für Beschuldigungen dieser Art. Daß in solchen zweifelhaften Fällen natürlich von einer Einschärfung der Denunziationspflicht keine Rede sein kann, versteht sich von selbst. Im übrigen wird die beichtväterliche Tätigkeit bei Hysterieverdacht das Beichtkind immer wieder auf die Forderungen der Wirklichkeit lenken, die egoistische Haltung zu bekämpfen suchen und die Rechte anderer zu achten lehren. Dies letztere wird besonders bei hysterischen Ehefrauen zu beachten sein, die oft ihre selbstverständlichsten Pflichten gegenüber dem Gatten verkennen.

Ist im Beichtstuhle schon große Vorsicht geboten, so gilt dies besonders im sonstigen Verkehr. Man wird Hysterische nie zu Hause, sondern nur in der Kirche empfangen. Hier ist darauf zu achten, daß sie nicht stundenlang vor

dem Beichtstuhle verharren. Sie lassen gerne andere vorgehen, um als letzte erst den Beichtstuhl zu betreten. In einem mir bekannten Falle verhielt sich eine Hysterische in der angegebenen Weise, ohne sich um die Anordnung des Beichtvaters zu kümmern, nur in der Reihe der anderen Beichtkinder zu erscheinen. Der Beichtvater verließ sofort den Beichtstuhl, als er ihrer wieder als letzte ansichtig wurde. Darauf wettete und schimpfte sie, schlug um sich und gab alle Anzeichen eines hysterischen Wutanfalles von sich.

Ebensowenig wie der Geistliche die Hysterische in seinem Hause empfangen wird, wird er sie auch in ihrer Wohnung aufsuchen. Wo eine Erkrankung den geistlichen Besuch erfordert, geschehe er nie, ohne daß im anstoßenden Zimmer die Mutter der Kranken, besser noch der Küster, zugegen ist. Auch sind die Krankenkommunionen auf ein Mindestmaß zu beschränken und nur dann zu bringen, wenn bestimmte Zeiten es nahelegen oder die Bettkranken allgemein versehen werden. Sofort ist mit ihnen abubrechen, wenn das Kranksein sich als hysterisches Getue herausstellt. Da der Grundsatz gilt, sich bei notwendigem Verkehr kurzer Sachlichkeit, im übrigen vollständiger Nichtbeachtung zu befleißigen, wird man einen schriftlichen Verkehr nicht dulden und noch so oft erneuerte Briefzusendungen einfach unbeachtet lassen⁸¹. Nur so vermag man sich vor der hysterischen Zudringlichkeit zu sichern, deren tiefste Wurzel in all diesen Fällen im sexuellen Untergrunde des Seelenlebens ruht. Je vorsichtiger man im allgemeinen ist, um so weniger kommt man in die Gefahr, Gegenstand hysterischer „Liebesverfolgungen“ zu werden, die um so peinlicher ausarten, wenn bei einem zu spät einsetzenden Versuch der Lösung das „*affichement hysterique*“ in Haß und Rachsucht umschlägt, denen jedes Mittel der Verdächtigung und Verleumdung recht ist. Natürlich wird man nicht bei jeder hysterischen Neigung gleich eine tiefgründige Charakterverschlechterung voraussetzen, namentlich dann nicht, wenn es sich um Entwicklungshysterie handelt. In jedem Falle ist aber größte Vorsicht am Platze; sie schützt am ehesten vor unliebsamen Verwicklungen⁸².

⁸¹ Vgl. *Capellmann-Bergmann*, *Pastoralmedizin*¹⁷, Paderborn 1914, 115.

⁸² In einem späteren Aufsatz hoffe ich die hysterischen Formen der Ekstase und Besessenheit ausführlicher zu behandeln.



Neue Literatur zur Theologie und Religionsgeschichte des Alten Testaments.

Biblische Zeitfragen XI. Aschendorffscher Verlag, Münster i. W. 1923. Heft 1/2: *P. Heinisch*, Die persönliche Weisheit des Alten Testaments in religionsgeschichtlicher Beleuchtung. 62 Seiten. Heft 3/5: *N. Peters*, Die Leidensfrage im Alten Testament. 96 Seiten. Heft 6/7: *A. Schulz*, Erzählungskunst in den Samuelbüchern. 46 Seiten. — *A. Eberharter*, Die soziale und politische Wirksamkeit des alttestamentlichen Prophetentums. Kath. Vereinsbuchhandlung Salzburg 1924. 159 Seiten. — *Alttestamentliche Abhandlungen.* Aschendorffscher Verlag, Münster i. W. 1922/23. VIII, 5: *Joh. Fischer*, Wer ist der Ebed in den Perikopen Is. 42,1—7; 49, 1—9 a; 50, 4—9; 52, 13—53,12? XVI u. 100 Seiten. — IX, 2/3: *P. Herzog, O.F.M.*, Die ethischen Anschauungen des Propheten Ezechiel. VIII u. 164 Seiten. — *E. Sellin*, Mose und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte. Deichert, Leipzig-Erlangen 1922. 159 Seiten. — Studien der Bibliothek Warburg, herausgegeben von F. Saxl: *E. Norden*, Die Geburt des Kindes. Geschichte einer religiösen Idee. Teubner, Leipzig-Berlin 1924. 172 Seiten.

* * *

Die Biblischen Zeitfragen haben sich schon mehrmals mit der alttestamentlichen „Weisheit“ beschäftigt. J. Göttberger schrieb in IX 1/2 Die göttliche Weisheit als Persönlichkeit im Alten Testament, P. Heinisch in IX 10/12 Personifikationen und Hypostasen im Alten Testament und im alten Orient. In der oben angezeigten Abhandlung XI 1/2 legt *Heinisch* das Schwergewicht auf die religionsgeschichtlichen Parallelen. Er will untersuchen, welche Rolle die Weisheit in der Religion der orientalischen Völker, mit denen Israel besonders in Berührung gekommen ist, der Babylonier und Ägypter und Perser, gespielt hat. Darum werden uns die Weisheitsfiguren der genannten Religionen (Ea, Marduk, Nebo, Istar, Nina, Nisaba, Chasisu—Ptah, Thot, Isis—Armatay) ausführlich vorgestellt. Daran knüpft sich die Frage: Ist die Hypostasierung der Weisheit im Alten Testament durch äußere Einflüsse veranlaßt? Mehrere Gelehrte haben einen Zusammenhang zwischen der biblischen Weisheit und den orientalischen Weisheitsgöttern und Weisheitshypostasen gefunden und dabei zum Teil eine weitgehende Beeinflussung der alttestamentlichen Schriftsteller angenommen. Verfasser kommt nach einem sorgfältigen Vergleich zu dem Resultat, daß von einer äußerlichen Entlehnung der Weisheitsfigur seitens der alttestamentlichen Spruchdichter nicht die Rede sein kann. Er stellt die weitere Frage: Hat vielleicht die alttestamentliche Spekulation bei Entwicklung der Keime, die in der Religion Israels enthalten waren, durch die Bekanntschaft mit der babylonischen Religion einen äußeren Impuls empfangen? Nach vorsichtiger Abwägung aller Umstände kommt er zu dem Schluß, daß in Israel die göttliche Weisheit ganz selbständig ohne äußeren Einfluß von einer Eigenschaft Jahwes zur Hypostase entwickelt worden ist auf Grund des Dranges, in poetischer Sprache göttliche Attribute wie Personen zu zeichnen, wobei die übernatürliche Führung nicht gefehlt hat. Wenn die jüdische Spekulation von den Eigenschaften Jahwes gerade die Weisheit zur Hypostase ausgestaltet hat und nicht z. B. die Macht oder Gerechtigkeit, so erklärt sich dies daraus, daß diese Idee weit fruchtbarer, vielseitiger und für das Leben heilsamer ist. Die Lehre von der persönlichen Weisheit hat nicht etwa den Monotheismus verflüchtigt oder in Pantheismus umgewandelt, sondern im Gegenteil den Glauben an den einen persönlichen, überweltlichen, allmächtigen, gerechten und gütigen Gott vertieft. Die göttliche Weis-

heit ist hypostasiert worden, als keine Gefahr mehr bestand, daß das Volk in Polytheismus verfiel, als der ethische Monotheismus Gemeingut aller Schichten war. Die Lehre von der persönlichen Weisheit sollte nach Gottes Willen vorbereiten auf die Ankunft der zweiten Person der Gottheit, die, von Ewigkeit aus dem Schoße der Gottheit ausgegangen, auf Erden erschienen ist, um die Menschen zu unterweisen, zu trösten, zu warnen und zum ewigen Glück zu führen.

N. Peters behandelt die Leidensfrage im Alten Testament. Er verzichtet dabei auf die Aufstellung einer entwicklungsgeschichtlichen Hypothese über die Leidensfrage, weil eine solche Entwicklung für die Frage in ihrem ganzen Umfang nicht greifbar sei. Nur in der Jenseitsvergeltungsidee scheint ihm die Entwicklungslinie klar erkennbar zu sein. Die Abhandlung bespricht nach einer kurzen Einleitung und der Darlegung des Verhältnisses von Gottesglaube und Leidensfrage die verschiedenen Arten von Leiden und ihre Verwendbarkeit für die Lösung des Leidensproblems. Der erste Abschnitt „Gottesglaube und Leidensfrage“ dient der Formulierung des Problems, das in der Einleitung noch nicht heraustritt. Gott wirkt alles in der Welt, auch das Übel; die Menschen, die Unheil wirken, und die bösen Engel stiften Schaden mit Gottes Erlaubnis. Andererseits ist Gott gütig, barmherzig und gerecht. Wie kann es also dem Gottlosen gut, dem Frommen schlecht gehen? Die erste Antwort gibt die Wertung der Leiden als Strafleiden. Das Leiden ist Erbstrafe für die Sünde der Ureltern. Im Licht der Solidaritätslehre ist das Leiden Strafe für die Sünden der Vorfahren in Volk und Familie. Das Leiden ist endlich Strafe für die persönlichen Sünden der Menschen. Für den einzelnen Menschen genügt das Strafleiden zur Beantwortung der Leidensfrage in keiner Weise, wie das Schweigen der drei Freunde Jobs klar zum Ausdruck bringt. Während Gottes Gerechtigkeit auf die Idee der Strafleiden führt, bringt Gottes Liebe auf die der Erziehungsleiden. Die Leiden dienen zur Bekehrung und Läuterung. Eine besondere Art des Erziehungsleidens ist das Prüfungsleiden, das die Feststellung der vorhandenen Tugend und die Festigung des Herzens in der Anhänglichkeit an Gott bezweckt. Das Erprobungs- und Bewahrungsleiden dient zur Förderung des Frommen selbst und zum Nutzen anderer. Das dienende Leiden ist ein Leiden im Dienst höherer Zwecke, insbesondere zum Zweck der Sühne eigener und fremder Sünden. Wenn diese Frage auch nicht als brennendes Problem im Sinne der Fragestellung von S. 4 empfunden wurde, so hat sie doch, wie die Ebedlieder lehren, die Knechte Gottes und das Volk beschäftigt. Verfasser weist mit Recht darauf hin, daß die Idee vom stellvertretenden Sühneleiden von der ältesten Zeit an wiederholt ausgesprochen ist, bis sie Is 53 in neutestamentlicher Klarheit verkündet. Ein Widerhall derselben ist die Einschätzung des Martyrerleidens in den kanonischen, apokryphen und talmudischen Schriften. Der sechste Abschnitt heißt praktisches Verhalten im Leiden; besser wäre wohl: praktische Lösung oder Überwindung der Leidensfrage. Die Frommen des Alten Testamentes, welche das Leidensproblem spekulativ nicht lösen konnten, haben es praktisch zu überwinden gewußt. Dahin gehört vor allem die ruhige, demutsvolle Resignation; aber nicht die Resignation des Pessimismus, der vor der Religion flieht und verzweifelt, sondern die Flucht zu Gott und zur Religion oder zum Gebet, am schönsten in Ps 73, 25 f. ausgesprochen. Hierher hätten auch die Theophaniereden bei Job, in denen Gottes Macht und Weisheit betont wird, gezogen werden können: wer im Leiden sich vor Gottes Macht und Weisheit beugt, hat das Problem praktisch und faktisch gelöst. Der letzte Abschnitt behandelt den Jenseitsausgleich. Zu den Stellen, welche die persönliche Auferstehung aussprechen, rechnet Verfasser nicht Job 19, 25 f., wohl aber Ps 49, 16; 73, 24; 16, 9 f.; 17, 15. Es gehört aber auch Is 26, 19 dazu. — Alle Ausführungen sind durch eine Reihe alttestamentlicher Stellen belegt. Verfasser zitiert nicht bloß Stellen, in denen der Gedanke explicite ausgesprochen, er zeigt, daß auch in den Erzählungen diese Gedanken den Berichterstatter leiteten. Mit besonderer Liebe verweilt er bei der Beweisführung aus dem Buche Job. Die vielen Zitate machen die Lektüre nicht immer leicht.

Das Heft von *Alfons Schulz* gehört zwar nicht in den Rahmen der anderen hier besprochenen Bücher, soll aber doch kurz erwähnt werden. Der Verfasser, der besonders durch seinen Kommentar zu den Samuel-Büchern bekannt ist, hat sich einen Gegenstand erwählt, der bis jetzt nur sehr wenig erforscht ist, der aber dem Kenner der israelitischen Erzählungen sehr viel neues Licht aufsteckt. Schon mancher auch mit der modernen Erzählungskunst Vertraute hat den Zauber empfunden und anerkannt, der die Erzählungen in der Genesis, in den Samuel- und Königs-Büchern umgibt. Hier lernt er nun die einfachen und beschränkten Mittel kennen, mit denen der alte Erzähler arbeitet. Das ist ohne Zweifel von hohem Wert für den Religionslehrer und Prediger, die auch das ausschöpfen und verwerten wollen, was der Verfasser mit seiner bescheidenen Kunst nur andeutet oder knapp wiedergibt. Sehr interessant ist, um eins hervorzuheben, der Abschnitt über die Art, wie seelische Eigenschaften und Vorgänge dargestellt werden. Auf Grund „eines gewissen Unvermögens gegenüber dem Abstrakten, das wohl in aller volkstümlichen Erzählungskunst obwaltet,“ wird das Innere in den allermeisten Fällen durch das Äußere gekennzeichnet, aber doch so, daß der Leser die nicht immer einfachen Charaktere der dargestellten Personen genau kennenlernen kann. Saul tritt als Held, Isbaal als Schwächling deutlich hervor, obwohl nur wenige äußerliche Angaben gemacht werden. Freilich eine Entwicklung des Charakters gibt der Schriftsteller nicht, er denkt gar nicht daran. — Es wäre zu wünschen, daß die von A. Schulz angeregten Untersuchungen fortgesetzt werden. Hier soll noch auf die reizvollen Prophetengeschichten im dritten und vierten Königs-Buche hingewiesen werden.

Die von *Eberharder* behandelten Fragen sind, wie das Vorwort ausführt, auf katholischer Seite von Fr. Walter und im nichtkatholischen Lager von mehreren Forschern (P. Kleinert, J. Hermann, F. Wilke u. a.) erörtert worden. „Indes sind seit Erscheinen des Werkes von Fr. Walter zwanzig Jahre verflossen und sind die Fortschritte in der Bibel-, Sozial- und Staatswissenschaft seit dieser Zeit nicht mehr berücksichtigt. Die nichtkatholische Forschung behandelt die Frage nicht selten so, daß ihre Ergebnisse vom offenbarungsgläubigen Standpunkt nicht gebilligt werden können. So bot sich einer erneuten Behandlung genügend Stoff zur Untersuchung dar. Zu einer solchen drängten auch die verworrenen und krisenhaften Zustände in der Gesellschaft der Gegenwart. Denn es ließ sich vermuten, daß Gottes Weisheit, die einst durch die Propheten gesprochen, in ihren Schriften manche brauchbaren Fingerzeige für die Nachwelt hinterlassen hat.“ Die zuletzt genannte Erwägung hat das Werk stark beeinflußt und ihm Sätze und Abschnitte eingefügt, die von einem modernen Leser nicht ungerne gesehen werden. Da die Propheten die Aufgabe hatten, die Wahrheiten und Satzungen der göttlichen Offenbarung im gesellschaftlichen und öffentlichen Leben zur Geltung zu bringen und die Widerstände zu brechen, die menschliche Leidenschaft und Willkür der von Gott gewollten Ordnung entgegensetzten, so war ihre religiös-sittliche Wirksamkeit zugleich eine soziale (erster Teil) und politische (zweiter Teil). Das erste Kapitel des ersten Teiles handelt naturgemäß von der gesellschaftlichen Struktur Israels. Verfasser spricht von der Familie als der Urzelle jeglicher Gesellschaft. Wirtschaftliche Berufsstände bilden Viehzüchter, Ackerbauer, Handwerker und Handelsleute, in den einzelnen Ständen sind Sklaven und Lohnarbeiter Hilfskräfte. Die bürgerliche Organisation Israels ruhte auf den Stämmen, von denen jeder wieder in Geschlechter und Vaterhäuser mit den Ältesten als Führer zerfiel. In der königlichen Zeit tritt der Beamten- und Soldatenstand an die Seite des Königs. In der religiösen Gemeinschaft erscheint seit Moses der Priesterstand und das Prophetentum (Prophetengemeinschaften). Da sich gesellschaftliche Mißstände in Familie, Staat (Verwaltung und Rechtspflege) und Kirche zeigen, so muß davon die Rede sein. Mir scheint, daß sich hier eine schärfere Scheidung zwischen den Ursachen der Mißstände und diesen selbst hätte durchführen lassen, und daß die Zitate besser für das folgende Kapitel zurückgestellt wären. Das eigentliche Thema ist die soziale Reformarbeit der Propheten. Hier werden Fragen be-

handelt, die in unserer Zeit besonders brennend sind, und Gedanken entwickelt, die zur Behebung moderner Mißstände dienen können. Die Stellung der Propheten zum Privateigentum, zum Reichtum, ihr Kampf gegen das Heidentum, für die Reinerhaltung des Familienlebens, für Recht und Gerechtigkeit, ihre Wirksamkeit zur Reform der religiösen Gemeinschaft sind die Überschriften der einzelnen Paragraphen, die einen Einblick gewähren in den reichen Inhalt, der auch für die heutige Seelsorge bedeutungsvoll ist. Die Abhandlung hat viele Zitate. Erst von S. 108 ab werden sie manchmal in stichischer Ordnung gedruckt. Die vielen Zitate bieten den Vorteil, daß wir in die Gedanken der Propheten in ihrer ursprünglichen Kraft eingeführt werden, aber in langer Reihe aneinander gefügt ermüden sie manchmal. Für rein wissenschaftliche Zwecke genügte offenbar das eine oder andere, aber die weitergesteckten Ziele der Schrift ließen wohl die Häufung nützlich erscheinen. Wiederholungen sind nicht immer vermieden, konnten es auch vielleicht nicht. Manchmal hat man den Eindruck, daß die Zitate nur entfernt und mittelbar den Zwecken dienen können, für die sie verwendet werden. Es begegnet auch schon mal eine Stelle, die ohne erklärende Bemerkung vom gewöhnlichen Text abweicht. — Der zweite Teil der Abhandlung, der sich mit der politischen Tätigkeit des Prophetentums beschäftigt, behandelt die außenpolitische Tätigkeit, die Verfassungspolitik, die Wirtschaftspolitik und die leitenden Grundsätze der prophetischen Politik. Im ersten Kapitel, das vor allem die Bündnispolitik bespricht, vermisste ich einen Hinweis auf den Unterschied zwischen den Propheten der aramäischen und denen der assyrischen Periode. Die ersteren ermuntern direkt oder indirekt zum Kampf wider Aram, während die letzteren von jedem Kampf wider die Weltmacht unter Anlehnung an andere Mächte abraten. Die Bemerkung, daß Elias (Elisäus?) mit dem König von Damaskus in Verbindung getreten sei (S. 117), und die andere, daß Jeremias dem Reisemarschall des Zedekias, als dieser gefangen nach Babel zog, ein mit einem Fluch auf Babel beschriebenes Blatt mitgegeben habe (S. 128), hätten in irgendeiner Weise begründet oder erläutert werden müssen. Die Darlegung über Verfassungspolitik berührt das Verhältnis der Propheten zum Entstehen, Wirken und Fortbestehen des Königtums und seiner Inhaber. „Die Propheten betätigten sich in innenpolitischer Beziehung nicht im Sinne einer Verfassungsänderung, wie sie von Samuel in die Wege geleitet worden war, sie befaßten sich nicht mit Organisationsfragen im Rahmen der monarchischen Regierungsform, sie erstrebten nicht eine Parlamentarisierung der Regierung, sondern ihre Bemühungen waren darauf gerichtet, der bestehenden Regierung den rechten Geist einzuflößen, von dem geleitet das Wohl der Gesamtheit wie der einzelnen Untertanen gefördert werden sollte!“ Zur Wirtschaftspolitik der Propheten wird ausgeführt, daß sie keine Vertreter der großkapitalistischen Wirtschaftsordnung waren, welche Versklavung der früheren Besitzer und Landflucht samt Ansammlung der Menschen in den Städten zur Folge hatte; daß sie das volkswirtschaftliche Heil des Landes nicht in einer Vergemeinsamung der Produktionsmittel und des Lebensunterhaltes erblickten; daß sie den Handel nicht grundsätzlich verwarfen, sondern für seinen Betrieb den sittlichen Grundsätzen Geltung zu verschaffen suchten. Im Schlußkapitel wehrt der Verfasser in wirksamer Weise Vorwürfe ab, die gegen das politische Auftreten der Propheten erhoben werden: die vorexilischen Propheten seien politische Demagogen und gelegentlich Pamphletisten; ihre Stellungnahme sei, politisch angesehen, durchaus utopistischen Charakters. Die Schrift im ganzen gibt viel Anregung und reizt zum Studium.

Johann Fischer hat seine erste grundlegende Abhandlung über „Isaías 40—55 und die Perikopen vom Gottesknecht“ ergänzt und vollendet durch die zweite exegetische Studie: Wer ist der Ebed? Verfasser will bekanntlich die Einheit des Buches 40—55 und der Ebedlieder dadurch wahren, daß er annimmt, der Prophet habe nach Vollendung des Buches 40—55 die Frage aufgeworfen: Wer wird uns Führer sein auf dem neuen Exodus aus Babel? Und er habe diese Rolle dem Ebed, der in der zweiten Studie als „Prophezeiung“, d. i. als

Messias, erwiesen wird, zuerteilt; er habe dann die Ebedlieder verfaßt und dem schon vorhandenen Buch 40—55 eingefügt. Es ist ja nun schon auffällig, daß ein im Bilde des Ebed untergeordnetes Moment, nämlich die Rückführung aus Babel, die zudem auf ihn in der Wirklichkeit und Erfüllung nicht zutrifft, die Konzeption und Einführung des leidenden und alle Menschen rechtfertigenden Messias veranlaßt haben soll. Wollte einer antworten, der Prophezeiung haßte ein ἀνθρώπινον an, sie hätte wie Is 7, 14 einen zeitgeschichtlichen Rahmen, der sie mit der Gegenwart verbinde, obwohl sie in die Zukunft falle, wir hätten es mit einer Unvollkommenheit der prophetischen Erkenntnis zu tun, so müßte man doch, auch wenn man die Antwort als berechtigt anerkannte, erwarten, daß der Prophet der Rolle des zweiten Moses, als des Führers aus Babel, einen bestimmten Zeitpunkt im Leben des Gottesknechtes angewiesen hätte. Denn er gibt in Kapitel 53 einen Überblick über das Leben und Wirken des Knechtes von seiner frühesten Jugend bis zum Grabe. Aber davon, daß der Knecht die Israeliten aus Babel zurückgeführt habe oder zurückführen solle, sagt er weder direkt noch indirekt das Geringste. Daraus ergibt sich, daß der Prophet die Rückführung Israels 49, 5. 6 nicht im leiblichen, sondern im prophetischen und geistigen Sinne verstanden hat.

Es ist lehrreich, zu beobachten, wohin die Gedankengänge Fischers den Berliner Exegeten E. Sellin geführt haben. Der Gottesknecht ist ihm „der einst unschuldig getötete und aus einem gescheiterten Lebenswerke hinweggerissene Moses, der nach der Erwartung des Deuterоjesaja bei der Heimkehr aus Babel zum zweitenmal erscheinen wird, um noch einmal Retter und Erlöser seines Volkes zu werden und das Gottesreich bis an die Enden der Erde aufzurichten“. Wenn auch Moses redivivus bei der Heimkehr aus Babel nicht erschienen wäre, so sei doch die Hoffnung, die Deuterоjesaja in Anknüpfung an dessen Person verkündet hatte, lebendig geblieben, bis Jesus in den Gottesknechtstücken die Lösung zu dem dunkeln Lebensrätsel, das ihm auferlegt war, fand, so daß abermals aus unschuldigem Leiden und Sterben heraus die Hoffnung eines Heiles bis an die Enden der Erde hervorgehen konnte. Voraussetzung der Sellinschen Deutung sind die Sätze: a) daß Moses in Schittim im Heiligtum seines Gottes von seinem eigenen Volke nach dessen Abfall zum Baal Peor, wegen dessen er es zur Buße gerufen und jedenfalls Sühne verlangt hat, hinterlistig getötet ist (vgl. Os 9, 7—14 und Sellin S. 49); und b) daß die Gottesknechtstücke Is 50. 53 von vergangenem Leiden und Sterben sprechen. Der erste Satz widerspricht der in Dt 34 niedergelegten Tradition, die doch wohl schwer zu beseitigen sein wird. Der zweite Satz tut dem Text Gewalt an; insbesondere spricht Is 53, 10. 11 so deutlich wie möglich von zukünftigem Leiden und Sterben, und 50, 4 ff. kann unmöglich auf Dinge gedeutet werden, die schon Hunderte von Jahren verflossen sind. Auch für einen Moses redivivus, falls er mit der Person des einstigen Führers aus Ägypten identisch ist, ist die Aufgabe, die dem Gottesknecht gestellt wird, zu groß. Falls aber gesagt werden sollte, der Gottesknecht der Zukunft werde ein zweiter Moses sein, der die Aufgabe habe, das Volk zu Jahwe zurückzubringen, so wäre nichts einzuwenden, da ja auch in ihm ein zweiter David erwartet wurde.

P. Herzog behandelt Ethik und Kultus beim Propheten Ezechiel. Es ist nicht zu leugnen, daß bei diesem Propheten im Gegensatz zu den früheren das kultische Interesse, verglichen mit dem ethischen, einen größeren Raum einnimmt. Daraus werden falsche Folgerungen gezogen. Die Theologen, besonders Wellhausenscher Richtung, betonen die kultischen Forderungen Ezechiels in ungebührlicher und einseitiger Weise, sprechen ihnen jede ethische Bedeutung ab, ja bringen sie zur Sittlichkeit in Gegensatz und lassen die wirklich vorhandenen sittlichen Anschauungen fast ganz zurücktreten. Von demechten, lebensfrischen Prophetentum, das für sittliche Dinge ein feines Empfinden gehabt, aber für Kultus nur ablehnende Worte gefunden, habe sich mit Ezechiel der Wandel zur toten Gesetzgebung und zum einseitigen Schriftgelehrtentum vollzogen. Nach ihnen ist Ezechiel der Vater des Judentums, d. i. jenes Judentums, das streng geregelten und ängstlich ausgeübten Kultus und peinliche Werk-

gerechtigkeit zur ungehörlichen Geltung brachte. Diese Behauptung hängt eng zusammen mit der andern, der Priesterkodex (die rituellen Bestimmungen in Ex, Lev, Num) sei das Produkt der gesetzlichen Entwicklung, die mit dem Deuteronomium 6, 21 anhebe und im Werk des Esdras im 5. Jahrhundert ihren Abschluß gefunden habe. Ein Glied in dieser Entwicklung sei Ezechiels Prophezie. Wegen der ausführlichen Behandlung, die sie kultischen Dingen widme, habe sie einen bedeutenden Einfluß auf die Abfassung des Priesterkodex ausgeübt. An Ezechiel hätten sich auch die nachexilischen Propheten eng angeschlossen, und so sei die unheilvolle Entwicklung bis zu ihrem Ende fortgeleitet worden. Um gegenüber diesen falschen Behauptungen Ezechiels Stellung zu Kultus und Moral, zu den vor- und nach-exilischen Propheten in ein klares Licht zu stellen, hat Herzog eine gelehrte Untersuchung von beträchtlichem Umfang angestellt. Im ersten Teil untersucht er Ezechiels Stellung zu den kultischen und ethischen Forderungen. Der Kult hat nach Ezechiel keinen anderen Zweck, als das auf dem Bund beruhende Verhältnis Israels zu Jahwe zum Ausdruck zu bringen. Alles, angefangen von dem herrlichen Prachtbau des Siontempels bis zu den ins einzelne gehenden Reinheits- und Speisegesetzen, diene diesem Zweck. Bei allen Kultgesetzen schwebte dem Propheten das Idealbild eines in jeder Beziehung reinen und gotteswürdigen Volkes vor. Leider entsprach die Wirklichkeit der Idee in keiner Weise. Der damalige Kult wird von Ezechiel als Bundesbruch im allgemeinen und als Ehebruch oder Götzendienst im besonderen gezeichnet. Das geschichtliche Israel war also mit seinem Kult das traurige Gegenbild von dem herrlichen Idealbild, wie es der Prophet in seinem gotterfüllten Herzen trug. Sehr eingehend wird Ezechiels Stellung zu den sittlichen Forderungen dargelegt. Für Ezechiel ist Grundlage der Sittlichkeit Jahwe, der heilig ist und Heiligkeit von jedem einzelnen Menschen fordert. Auch die beiden grundlegenden Kräfte der Sittlichkeit auf seiten des Menschen, Verstand und Wille, werden kaum bei einem Propheten so stark betont wie bei Ezechiel. Die Art, wie sich Ezechiel die sittliche Verwirklichung denkt, gibt ihm Anrecht, an der Seite seiner Vorgänger zu stehen. Eine wirklich sittliche Persönlichkeit hat er geschaffen durch die scharfe Betonung individueller Vergeltung und der Notwendigkeit innerer Umkehr und Bekehrung. Auch das Gemeinschaftsleben stellt er unter die Forderungen der Sittlichkeit. Ein soziales Leben ohne strenge sittliche Gebote und Betätigung kann er sich nicht denken. Für ihn kommt es nicht bloß darauf an, daß jemand seine kultischen Pflichten treu erfüllt. Diese bieten ihm keinen Ersatz für die Sittlichkeit. Für die sittlichen Fragen des sozialen Lebens zeigt der Prophet ein feines Verständnis. Das Verhältnis Israels zu den Heiden, ganzen Nationen wie einzelnen Vertretern gegenüber, beurteilt Ezechiel nicht aus den engen Schranken eines nationalen Partikularismus, sondern faßt das Heil universell auf und will keinen davon ausgeschlossen wissen. Ein Vergleich der Stellung Ezechiels zu den kultischen und sittlichen Forderungen mit den entsprechenden Anschauungen der Schriftpropheten zeigt, daß die Vorgänger Ezechiels zwar die ethischen Fragen in den Mittelpunkt ihrer Predigt stellen, aber den Kultus, so scharf sie auch immer seine Auswüchse bekämpfen, nicht grundsätzlich ablehnen, und daß anderseits Ezechiel die sittliche Seite der Religion nicht grundsätzlich vernachlässigt. Das läßt sich allerdings nicht leugnen, daß das kultische Interesse Ezechiels im Vergleich zu dem ethischen und dem der früheren Propheten einen größeren Raum einnimmt. Aber für die stärkere Betonung des Kultus lassen sich durchschlagende Erklärungsgründe aus den Zeitverhältnissen und der Individualität des Propheten auffinden. In Betracht kommt die Lage im Exil. Die Entbehrung von Tempel und Kult hatte naturgemäß eine größere Schätzung des Kultus im Gefolge. Dieser bildete ein vorzügliches Unterscheidungsmittel gegenüber den Heiden und gewährte starken Schutz gegen die Gefahr heidnischer Ansteckung. Der wahre Kultus war geeignet, die Folgen des falschen Kultus und Götzendienstes aufzuheben, das zerstörte Verhältnis zwischen Jahwe und Volk äußerlich wiederherzustellen und den sittlichen Wiederaufbau zu erleichtern. Wohl zu beachten sind auch der Priestercharakter Ezechiels und sein Temperament, das ihn antrieb, durch größte äußerliche Ehrerbietung zur vollen inneren

Hingabe an den ebenso majestätischen als liebevollen Bundesgott zu gelangen. Den Schluß der Untersuchung bildet der Einfluß Ezechiels auf die nachexilischen Propheten. Ein Einfluß Ezechiels auf die Folgezeit ist offenbar vorhanden, aber jene einseitige Darstellung, als ob Ezechiel durch Betonung der kultischen Forderungen und durch Aufstellung des Vergeltungsproblems für die Entartung des späteren Judentums in seinen Auswüchsen als Schriftgelehrten- und Pharisäertum verantwortlich sei, ist abzuweisen. Es wird viel zu wenig der gute Einfluß des Propheten auf die Zeit nach dem Exil betont. Man vergißt, daß die Förderung der tiefinneren Frömmigkeit des Judentums, wie wir sie aus vielen Psalmen sprechen hören, und die Treue gegen Jahwe, wie sie im allgemeinen dem Volke nach dem Exil eigen war und den Bestand von Volk und Religion sicherte, zum Teil sein Verdienst ist. Das Resultat, das Herzog durch seine eingehenden Untersuchungen gefunden hat, dürfte im allgemeinen gesichert sein. Im einzelnen kann man hie und da anderer Meinung sein.

E. Norden sucht in einer Abhandlung von streng wissenschaftlicher und klassisch schöner Form den Nachweis zu erbringen, daß die 4. Ekloge Vergils (vgl. besonders V. 15—17) durch Vermittlung einer (verlorenen) sibyllinischen Vorlage ägyptische Theologumena übernommen habe. Daraus werden Folgerungen gezogen, die den Lebensnerv des Alten und Neuen Testaments berühren. Der Untertitel lautet: Geschichte einer religiösen Idee. Das Ursprungsland dieser Idee ist Ägypten, und zwar das des Alten Reiches. Ein Götterdrama: Horus als Kind gesäugt, gehegt, aufgezogen von seiner Mutter Isis, als Jüngling auf seiner Lebenshöhe eingeführt in den Himmelssaal, von Amon, dem Göttervater, vorgestellt der „großen und kleinen Neunheit der Götter“, mit der Krone irdischer Herrschaft geschmückt, deren menschenbeglückender Verlauf ihm verheißen wird. Ein Königsdrama — Götterherrschaft und Königtum flossen dort unterschiedslos zusammen —: Amon erzeugt in der Gestalt des jeweils regierenden Königs sich einen lieben Sohn, in dem Horus sich manifestiert, und dem der Gott eine Laufbahn des Segens verkündet: „Er wird ein Königtum der Gnaden in diesem Lande ausüben, denn meine Seele ist in ihm.“ In Zeiten der Not klammerte man sich an solche Verheißungen; zumal beim Wechsel von Dynastien traten Propheten auf, die in Reden an den König Erneuerung des Segens der Urzeit verkündeten. Von Ägypten aus eroberte sich diese Idee viele Länder. Horus, „das Kind“, blieb ihr Träger. Zwar der Individualname ward selbstverständlich abgestreift, aber es blieb „das Kind“. Ein Kind ist uns geboren, so beginnt die Rede des alttestamentlichen Propheten an den König von Juda in der Zeit schwerer Bedrängnis. Er prädiziert das Kind mit Worten, wie sie nur einem göttlichen Kind zukommen; aber man merkt doch das Wehen eines Windes aus anderer Richtung. Der göttliche Ursprung des Kindes aus altem Königsstamm wird verschleiert, die Jahwereligion duldet nur die Formulierung: „Auf das Kind ließ sich nieder der Geist Jahwes.“ Der Gottkönig ist zu einem König von Gottes Gnaden umgeprägt ... Die Großartigkeit des Mythos ist bei seinem Herabsteigen aus dem ägyptischen Pantheon in die monotheistische Sphäre verblaßt Daß der aus bauerlichen Kreisen stammende Prophet sich des Vorhandenseins eines Vorbildes bewußt gewesen sei, ist so unwahrscheinlich wie nur möglich Aber auf ägyptischem Boden selbst hatte sich die Tradition in Priesterkreisen von Generation zu Generation vererbt und den Wechsel aller Dynastien überdauert. Hieratisch erstarrt, empfangt die ägyptische Theologie neues Leben aus ihrer Verbindung mit der griechischen Der alte Mythos wurde spiritualisiert und in eine ägyptischen Denken fremdartige Welt der Mystik hineingezogen Durch das Medium der gräko-ägyptischen Gnosis ist die Erzählung von der jungfräulichen Geburt aus dem Pneuma ins Evangelium gelangt. Wieder ist es ein Kind, dessen Geburt der Welt das Heil bringen soll usw.

Wir haben es hier nur mit den Ausführungen über das Alte Testament zu tun. Entbehren sie der festen Basis, so ergeben sich daraus auch Folgerungen für das Neue Testament. Mit aller Entschiedenheit ist zu betonen, daß die Heils- und Heilandserwartung in Israel eine

ganz andere Entwicklung genommen hat, als der Verfasser annehmen zu können glaubt. Die Idee von einem künftigen Herrscher aus davidischem Geschlecht, der Sieg, Friede und Gerechtigkeit auf die Erde bringt, geht über die Zeit des Propheten Isaias hinaus in die ältere Zeit zurück (vgl. Os 3, 5; Am 9, 11 ff.; 2. Sam 7, 12 ff.; Ps 2; 109 (Vulg.); 71 (Vulg.)). Isaias hat also diese Idee schon vorgefunden und nicht geschaffen. Die Idee von einem künftigen machtvollen Herrscher aus Israel und speziell dem Stamme Juda ist noch älter (vgl. Num 24, 17 ff. und Gen 49, 10 ff.). Auch das Interesse an dem Kinde, das zum Herrscher heranwachsen sollte, ist von Isaias nicht aus Ideen geschöpft, die mit dem Osiris- und Isiskind Horus zusammenhängen, sondern kann viel leichter aus uralten Vorstellungen, die mit dem Samen des Weibes (Gn 3, 15) gegeben waren, hervorgegangen sein. In Israel hat man also in ältester Zeit die Heilserwartung nicht an ein Götterkind wie in Ägypten geknüpft, sondern an einen menschlichen Fürsten aus dem herrschenden Stamm oder der herrschenden Dynastie, dem wohl Menschenkönnen überragende Werke, aber keine göttlichen Eigenschaften zugeschrieben werden. Es könnte also höchstens der Gedanke erwogen werden, ob Isaias, als er seine Weissagungen über den erwarteten davidischen Sproß (Kap. 7. 9. 11) im Anschluß an ältere Verheißungen schrieb, unbewußt Ideen, die auf ägyptischem Einfluß beruhen, benutzt habe, um den Davidssproß zu vergöttlichen. Das ist sehr unwahrscheinlich bei einem Propheten, der nicht, wie Norden meint, aus bauerlichen Kreisen stammte, sondern ein Mann von vornehmer Stande und aristokratischer Erziehung war (Duhm), der nach Ausweis seiner Reden gegen Israel und die Heiden mit den politischen und geistigen Strömungen seiner Zeit wie keiner seiner Zeitgenossen vertraut war. Das Interesse an dem Kinde und die Vergöttlichung desselben erklären sich geschichtlich viel besser aus anderen Gründen, nämlich teils aus 2. Sam 7, 14; Ps 2, 7, teils aus den Verhältnissen der jesajanischen Zeit. Der Prophet rückt den Immanuel zur Strafe für den gottlosen König aus dem Bereich der männlichen Erbfolge heraus und läßt ihn von einer Jungfrau, einem weiblichen Mitglied der davidischen Linie, abstammen. Mit diesem außergewöhnlichen Eintritt des Kindes in die Menschheit hängen die göttlichen Eigenschaften, die Isaias von ihm prädiziert, unmittelbar zusammen. Sie entsprechen der großen Aufgabe, die dem Messias obliegt: er soll Gotteserkenntnis (Is 11, 9) und Sündenvergebung (Jer 23, 6) auf Erden vermitteln und dadurch die Macht des Bösen zum Heil der ganzen Welt brechen (Gn 3, 15; Is 53, 11). Das Vorhandensein ägyptischer Unterströmungen ist für die nachjesajanische Zeit ganz unmöglich, weil in Israel ein Retter aus Davids Stamm auch dann noch erwartet wurde, als die davidische Dynastie nicht mehr bestand, weil ferner der leidende Gottesknecht als Messias des Volkes so stark wie möglich mit dem ägyptischen Götterkind kontrastiert. Es soll auch noch bemerkt werden, daß die ägyptischen Hoffnungen sich an ein vorhandenes Kind knüpfen, während die israelitischen Verheißungen, ihrem prophetischen Charakter gemäß, ein zukünftiges Kind im Auge haben.

F r a n z F e l d m a n n.

Vom arbeitenden und wirtschaftenden Menschen.

Theodor Brauer, Krisis der Gewerkschaften. 54 S. Gustav Fischer, Jena 1924. — *Johannes Haeßle*, Das Arbeitsethos der Kirche. XX u. 277 S. Herder u. Co., Freiburg i. Br. 1923. — *Ernst Michel*, Zur Grundlegung einer katholischen Politik. Zweite, völlig umgearbeitete Auflage. 63 S. Verlag der Carolus-Druckerei, G.m.b.H., Frankfurt a. M. 1924. — *Heinrich Pesch*, S. J., Lehrbuch der Nationalökonomie. 5. Band, Allgemeine Volkswirtschaftslehre. X u. 824 S. Herder u. Co., Freiburg i. Br. 1923. — Ders., Des wissenschaftlichen Sozialismus Irrgang und Ende. 69 S. Herder u. Co., Freiburg i. Br. 1924. — *Eugen Rosenstock*, Zerfall und Ordnung des Industrievolkes. 39 S. Verlag der Carolus-Druckerei, Frankfurt a. M. 1923. — *Erhard Schlund*, O.F.M., Katholizismus und Vaterland. 37 S. Dr. Franz A. Pfeiffer u. Co., München 1923.

* * *

Im Jahre 1917, mitten in den Tagen der drückendsten Kriegsnot und Leib und Seele marternder Ungewißheit schrieb *Walter Rathenau* sein Buch „Von kommenden Dingen“. „Dieses Buch handelt von materiellen Dingen,“ begann er auf der ersten Seite, „jedoch um des Geistes willen. Es handelt von Arbeit, Not und Erwerb, von Gütern, Rechten und Macht, von technischem, wirtschaftlichem und politischem Bau, doch es setzt und schätzt diese Begriffe nicht als Endwerte.“ Aus dieser Einstellung heraus kennzeichnete R. alsdann wenige Seiten später sein Verhältnis zum Sozialismus. „Dieses Buch trifft den dogmatischen Sozialismus ins Herz. Denn er erwächst aus dem materiellen Willen; in seinem Mittelpunkt steht die Teilung der irdischen Güter, sein Ziel ist eine staatlich-wirtschaftliche Ordnung. Mag er heute bestrebt sein, aus anderen Weltauffassungen fremde Ideale herbeizuholen, so ist er doch nicht aus ihrem Geiste geboren; er bedarf ihrer nicht, ja, sie müssen ihn stören, denn sein Weg führt von der Erde zur Erde, sein tiefster Glaube ist Empörung, seine stärkste Kraft ist gemeinsamer Haß, und seine letzte Hoffnung ist irdisches Wohlbefinden ... Und doch wird niemals Gesinnung durch Einrichtungen erlistet; und weil der Sozialismus um Einrichtungen kämpft, bleibt er Politik; er mag Kritik üben, Mißstände beseitigen, Rechte gewinnen: niemals wird er das Erdenleben umgestalten, denn diese Kraft gebührt allein der Weltanschauung, dem Glauben, der transzendenten Idee.“

Wenn diese Kennzeichnung dem Sozialismus im allgemeinen gelten sollte, würde sie wohl als zu eng und einseitig bezeichnet werden müssen. Man würde dagegen einwenden können, daß dem Sozialismus als einer der großen Ideen, in denen der Mensch sein Gemeinschaftsleben zu verstehen und zu meistern sucht, zu allen Zeiten auch die „Weltanschauung“ nicht gefehlt habe und der Glaube, der, wie R. sagt, „aus der Schöpferkraft des Herzens stammt“. Nicht einmal dem Sozialismus, dem die Genialität eines Karl Marx Name und Gestalt gab. Aber R.'s scharfgespitzte Pfeile sollen auch wohl einen anderen Gegner treffen. Er meint den Sozialismus seiner Tage, dem längst kein großer, weltüberwindender Gedanke mehr die Schwingen stählte; der mit unhaltbaren ökonomischen Theorien und gewagten Geschichtskonstruktionen verkoppelt, auf massive Formeln gebracht und mit kühnen Zukunftsbildern phantastisch aufgeputzt für den Agitator und für die Massen, für das Flugblatt und das rauchige Versammlungslokal zurechtgemacht worden war. Das ist wohl der „dogmatische“ Sozialismus, wie R. ihn sah, und der „wissenschaftliche“, dessen Irrgang und Ende *Heinrich Pesch* in einem Sonderabdruck aus der zu erwartenden 3. und 4. Auflage des ersten Bandes seines „Lehrbuches der Nationalökonomie“ darstellt. Bei der Beurteilung der mit der gewohnten Sachkenntnis, Klarheit und Treffsicherheit ausgearbeiteten kritischen Auseinandersetzung mit dem Sozialismus wird man dieser Begrenzung eingedenk bleiben müssen. Sie erklärt es, daß der Verfasser mehr als 60 Seiten der Widerlegung von Theorien widmet, die ein zu Marx kritisch sich stellender Neo-Marxismus ohnehin preiszugeben bereit ist, während

die Ideen und Bestrebungen der jüngeren sozialistischen Richtungen auf den übrigbleibenden drei Seiten doch vielleicht etwas gar zu karg bedacht worden sind.

R. hat das Kriegsende nur wenige Jahre überlebt. Aber er war noch Zeuge des letzten gewaltigen Anlaufs, den dieser Sozialismus siegesgewiß zur endlichen Verwirklichung seiner Ideen unternahm, als die Revolution den Krieg verschlang. Und auch den jähen Zusammenbruch dieser Versuche hat er noch kommen sehen. Man hatte sich eben furchtbar getäuscht über die Auswirkungen der deutschen und russischen Revolution: wie ein Wall stand gegen ihre über den Rhein vordringenden zersetzenden Einflüsse noch einmal die ganze westeuropäische Welt zusammen. Man mußte es erleben, daß der Kapitalismus, der nach wie vor die Weltwirtschaft beherrschte — nur die deutschen Ideologen hatten das übersehen können! —, auch die deutsche Wirtschaft wieder in seine Ordnung hineinzwang, sobald sie aus ihrer jahrelangen Vereinzelung wieder hinausstrebt. Ein Wort der geeinten Westmächte genügte, um all die mit soviel Leidenschaftlichkeit umstrittenen Sozialisierungspläne hinwegzufegen. Auch hier hatte man einmal wieder durch „Einrichtungen“ die Dinge zwingen wollen und vergessen, daß, nach R.'s Worten, „über alles menschliche Geschehen letztlich das Herz entscheidet“. Allerdings, mit diesem Zusammensturz stolzer Hoffnungen war die *A u f g a b e* keineswegs erledigt, die auch der Sozialismus sich gestellt hatte, über die Not der Vergangenheit und Gegenwart hinweg zu einer neuen, besseren Gesellschafts- und Wirtschaftsordnung zu gelangen. Sie wurde im Gegenteil je länger um so dringlicher empfunden. Empfohlen nicht nur dumpf und unbestimmt im Unterbewußtsein der proletarischen Massen, unter denen der Geist radikaler Verneinung in erschreckendem Maße Boden gewinnt, sondern auch klar und deutlich von alien Denkenden und Sehenden. Sichtbar kommt diesem Sehnen auch die Geisteshaltung einer Zeit entgegen, die auf allen Gebieten von der sinnlich erfaßbaren und erfahrbaren Wirklichkeit sich wiederum den Ideen zuwendet, die sie gestalten; die nicht nur die Einzeldinge sehen, sondern auch ihren Zusammenhang begreifen, d. h. nicht nur messen, wägen und rechnen, sondern auch philosophieren will; die endlich in dieser Philosophie über die enggezogenen Grenzen erkenntnistheoretischer Problemstellung hinaus auch einmal wieder eine ordnende Macht für die Welt und eine Führerin für das Leben finden möchte.

Jeder Versuch, die wilde Anarchie unserer heutigen Wirtschaft wieder zu einer Ordnung zurückzuführen und den ungeheuren Opfern an Menschengütern, Menschenkräften und Menschenleben, die sie täglich fordert, einen tieferen Sinn abzugewinnen, wird sich vor *zwei* Fragen gestellt sehen. Die *erste* wird lauten: Ist es möglich, das rastlose Getriebe des irdischen Geschehens, in das sich der Mensch scheinbar widerstandslos verstrickt sieht, nach Ursprung, Gesetz und Ziel aus sich selbst zu deuten, ohne Unterstellung unter eine die Kontingenz der zeitlichen Dinge überspannende Ordnung des Seins, der Güter und der Werte? Oder wird man, abermals mit R., der ja auch bis an sein vorzeitiges Ende einer der Suchenden war, gestehen: „Unfaßbar und undenkbar ist es, diese Welt, in der ein unerhörtes Maß von geistigen Kräften kreist, preisgegeben sich vorstellen zu müssen den zufälligen Konstellationen materieller Bedürfnisse, physischer Gleichgewichte, majorisierender Bestrebungen, ohne das Gegengewicht einer einzigen, unerschütterten ethischen Triebkraft. Ohne die Überzeugung eines absoluten Gutes, das nottut. Ohne Glauben an ein gemeinsames Ziel, das Leben und Tod umschlingt. Ohne eine gültige Wertung, die sagt: dies ist gut und jenes ist böse.“ (A. a. O. 154.) Die *andere* Frage wird dann sein: Wie denke ich mir diese beiden Reiche der „Welt“ und der „Überwelt“ zueinander geordnet, gegeneinander abgegrenzt, voneinander beeinflußt? Eine klare Besinnung darüber ist auch für eine katholische Gesellschaftslehre, die hier vor dem Problem des Zusammenwirkens der „*N a t u r*“ und der „*Ü b e r n a t u r*“, der „*N a t u r o r d n u n g*“ und der „*G n a d e n o r d n u n g*“ steht, von geradezu grundlegender Bedeutung. Jeder Versuch, die natürliche Ordnung dem heilenden Einfluß der Gnade und des Christentums zu entziehen, stellt der „Welt“ einen bedingungslosen Freibrief aus;

erklärt sie für so gut, daß sie keiner Erlösung mehr bedürfe, oder für so schlecht, daß sie heillos der Sünde verfallen sei, und der Christ aus ihr heraus in schmerzlicher Resignation in das stille Gebetskämmerlein sich zurückziehen müsse, um nur das Heil seiner eignen Seele nicht zu gefährden. Aber auch das entgegengesetzte Beginnen, die Naturordnung in einem falschen Spiritualismus überall durch eine neue, im Christentum begründete Gnadenordnung zu ersetzen, gerät auf einen Irrweg. Seine Folge ist Entwertung der Welt, Auflösung des festen Gefüges ihrer geschöpflichen Gesetze und Formen, und endlich die Utopie einer Neugestaltung der kreatürlichen Ordnungen — auch der sozialen, wirtschaftlichen und politischen —, die auf die Dauer immer wieder an deren auch durch die Sünde im Kern nicht erschütterter Eigen-gesetzlichkeit wird zerschellen müssen.

Es wäre zu begrüßen, wenn das neuerwachte Interesse für die christliche Philosophie der Vorzeit, wie es die Thomas-Feiern des verflossenen Jahres bekundeten, Anlaß würde, auch in diesem Punkte einmal wieder nüchtern und klar zu urteilen. Berufene Federn schrieben es damals nieder, es sei nicht das letzte Verdienst des thomistischen Systems gewesen, daß es die beiden Reiche, in die der gläubige Christ sich hineingestellt sieht — Natur und Übernatur —, reinlich voneinander abgrenzte und doch in ihrem wechselseitigen Bezogen-sein klar darstellte (Switalski); daß Thomas durch die grandiose Lehre vom Eigensein und Eigenwirken der Geschöpfe, durch das Gesetz der *causae secundae*, in einem Ausmaß, wie es die Neuzeit nie anerkennen wollte, geradezu der eigentliche Schutzgeist irdischer Betätigung und Kultur gegen allen fanatischen Eschatologismus und Welt- und Lebenshaß wurde (Przywara). Heute werden nämlich gelegentlich auch in katholischen Kreisen Äußerungen laut, die den Eindruck erwecken müssen, es sei diese feste, runde Bejahung der Eigenständigkeit und des Eigenrechtes der natürlichen sozialen Ordnungen nicht mehr „katholisch“ genug — tatsächlich ist kaum eine andere Lehre so eigentümlich katholisch! — und es müsse der Katholik aus seinem die Welt umgestaltenden Glauben heraus nicht etwa nur an die innere Erneuerung, sondern auch an einen völligen Neubau der Gesellschaft, Wirtschaft und Politik in einer spezifisch katholischen Formenwelt herantreten. Welche Begriffsverwirrung diese Unterbewertung der natürlichen Seins- und Lebensfaktoren im Gefolge haben kann, mag ein Fall für andere beweisen. In einem der letzten Hefte einer katholischen Jugendzeitschrift wird rundweg die Religion, d. h. die katholische Religion, die *Substanz* aller Kultur genannt, der gegenüber alle übrigen Kulturelemente nur „akzidentellen“ Charakter haben! Also ist die Religion auch „die die Nationen gebärende Mutter“. Folgerung für das deutsche Volk: „Ich halte es für die erste und notwendigste Grundeinsicht aller katholischen Kulturarchitektonik ... einzugestehen, daß es seit Luther keine Kulturgemeinschaft zwischen Nord und Süd mehr gibt; geblieben ist lediglich die deutsche Grammatik“! Weitere Folgerungen: ein Block der „katholischen“ Kulturstaaten Österreich, Frankreich (!), Italien und Spanien; „die Grenze der römischen Universalkirche auf der europäischen Landkarte muß auch kulturell und politisch zur Geltung kommen“! Unterstellung der Juden unter ein Sondergesetz als ein „uraltes Postulat des katholischen Konsenses der Jahrhunderte“ u. a. m.

Angesichts solcher Verstiegenheiten ist es anzuerkennen, daß *Johannes Haeßle* in seiner tüchtigen Untersuchung über das Arbeitsethos der Kirche von allem Anfang an den festen Boden der Wirklichkeit unter die Füße nimmt. Thomas von Aquin und Leo XIII. haben ihm den Weg dabei gewiesen. Dem in alles Geschöpfliche hineingeschaffenen Ursein entspricht eine diesem entsprechende Urhaltung, sein „Ethos“. Also bestimmt das vom Schöpfer gegebene Sein das vom Schöpfer gewollte Sollen. Aus der Erkenntnis des wahren Seins eines Dinges ergibt sich mithin die Erkenntnis seiner Seinsrichtung, aus der Ontik entspringt die Ethik. Die von W. Rauch (Freiburg) übernommene Formulierung „Physisches Sein = ethisches Sollen“ deckt sich freilich m. E. nicht völlig mit der vom Verfasser selbst gewählten präzisieren Fassung: *Intentionalen* Ursein der Wesen steckt entitativ ihr Ursollen. Gerade die katholische Gesellschaftslehre muß es doch wohl gegen-

über einem falschen Naturalismus und soziologischen Pelagianismus auch hier zum Ausdruck bringen, daß unter dem Einfluß der Sünde die vom Menschenwillen beeinflussten sozialen Ordnungen tatsächlich von ihrer in der Schöpfung intendierten Seinsvollkommenheit abgefallen und der Erneuerung durch die Erlösung als *creatio secunda* bedürftig geworden sind. Mit dieser Einschränkung ist Rauchs Formel richtig, hat den Vorzug der Kürze und wird von Haeßle mit großem Geschick durch die ganze umfangreiche Studie durchgeführt. Im arbeitenden Menschen erfaßt H. mit sicherem Gefühl den Punkt, an dem jede wirksame Sozial- und Wirtschaftsreform den bewegenden Hebel anzusetzen hat. Arbeitend betätigt der Mensch seine Lebenskräfte, erfüllt seine Lebensaufgabe und verwirklicht seine individuelle Lebensbestimmung. Aber die Arbeit hebt ihn auch heraus aus seiner Vereinzelung, gliedert ihn ein in die Gemeinschaft mit seinen Mitmenschen, sichert ihm sein Recht und seinen Anteil an den Gemeinschaftsgütern, fügt ihn ein in den Organismus des wirtschaftlichen Lebens. Eben deshalb entwurzelt auch jede Entpersönlichung und Entsittlichung der Arbeit, jede Aufkündigung ihres Gemeinschaftscharakters und ihrer Gemeinschaftsverpflichtung, jede Entrechtung und ökonomische Unterbewertung zugleich den unlösbar mit ihr verbundenen arbeitenden Menschen. In übersichtlichem Aufbau, stets auf seine Gewährsmänner zurückgreifend und die einschlägige Literatur ausgiebig heranziehend, bringt H. alle diese inneren Zusammenhänge zur Darstellung. Sein Buch ist ohne Zweifel die gründlichste und beste Darstellung, die wir über diesen Gegenstand zur Zeit besitzen. Eine zweite Auflage sollte die Reichhaltigkeit seines Inhaltes durch ein Sachregister noch besser erschließen.

Auch für *Ernst Michel*, den ich an dieser Stelle einreihe, steht die Eigenart und Eigengesetzlichkeit der natürlichen sozialen Ordnungen (Familie, Volk, Staat, Wirtschaft) fest, und in scharfsinnigen, oft durch ihre Neuartigkeit überraschenden, aber doch immer wieder überzeugenden Darlegungen wehrt er von diesem sicheren Fußpunkt aus alle Bestrebungen ab, in einem falschverstandenen Supranaturalismus diese Naturgegebenheiten weltflüchtig zu verachten, sie durch eine Überspannung kirchlicher Ansprüche beiseite zu drängen (kirchlicher Imperialismus) oder sie durch eine aus der Gnade und der Erlösung geborene neue Gemeinschaftsordnung zu ersetzen. Nicht über diese Ordnungen hinweg, nicht an ihnen vorbei, am wenigsten gegen sie an, sondern durch sie hindurch, sie heilend, zurechtbringend und erneuernd bewirkt die Erlösungsgnade, durch die Kirche bewahrt und vermittelt, die Erneuerung der Welt. Überzeugend ist diese Gegenüberstellung dann auch durchgeführt inbezug auf das „Gesetz“ und die „Liebe“, die Träger dieser beiden Seinsordnungen. Auch hier keine Verwischung der Grenzen, keine Erweichung und Einebnung aller natürlichen Unterschiede und Abstufungen durch ein alle anderen Gemeinschaftsbeziehungen aufhebendes Liebesgebot, sondern ein Hineinwirken der Liebe in alle natürlichen, gesellschaftlichen und rechtlichen Verhältnisse. Damit ist u. a. auch ein Pazifismus abgelehnt, der es übersieht, daß, nach einem schönen Worte des Freiherrn vom Stein, „auch die Völker von Gottes Gnaden sind“, abgelehnt zugunsten des echt katholischen Pazifismus, dem die Achtung und Anerkennung der Daseins- und Lebensrechte jedes einzelnen Volkes die unerläßliche Vorbedingung für die Bildung einer im Reiche Christi gesammelten Völkerfamilie ist. Auf die klug abwägende Darstellung dieses schwierigen Problems in dem angezeigten Schriftchen von *Erhard Schlund* mag bei dieser Gelegenheit ebenfalls hingewiesen werden. Michel ist der Ansicht, daß dem zeitlichen Wandel der weltlichen Dinge auch die Kirche in weitgehendem Maße ihre Betätigung anpassen müsse, also auch sie einem gewissen „Gestaltwandel“ unterliege; daß sie heute nicht mehr so sehr den vergemeinschafteten, als den zu individueller Selbstbestimmung vordringenden Menschen vor sich habe. Er betont deshalb sehr stark die bedeutsame Aufgabe, die in der Kirche der Zukunft den Laien zufalle, und arbeitet auf eine Befähigung des Einzelgewissens hin, auf Grund eigener Entscheidung und Verantwortung aus den Forderungen der Stunde heraus auch die politischen Aufgaben zu lösen, die der katholische Laie ehemals viel-

fach bequem der für ihn denkenden und handelnden politischen Partei überließ. Auch hier kann man streckenweise mitgehen, aber es drängt sich doch auch noch mancherlei Problematisches zwischen den Zeilen hervor. Der Verfasser ringt wohl noch selbst um die innere Ausreifung und klare Gestaltung seiner Gedanken, und das macht, wie er selbst gesteht, dem Leser die Arbeit nicht leicht. Die vorliegende Schrift ist die Umarbeitung einer ersten Auflage, in die wiederum der bekannte Aufsatz in dem Zeitbuch „Kirche und Wirklichkeit“ seine Schatten hineinwarf. Aber nur eine überängstliche Seele kann sich darüber grämen, daß solche Fragen auch einmal von Laienseite mit soviel Geist und mit solch fühlbarem Interesse für die Zukunft der Kirche und des Katholizismus erörtert werden.

Auf dem vorbehaltlosen Bekenntnis zur Wahrheit und zum Wert der Wirklichkeit wie auf der Überzeugung, daß jeder Schritt, der dem gottgeschaffenen Sein der Dinge näher führt, auch ihr gottgewolltes Sollen dem forschenden Auge enthüllt, beruht aber letztlich auch für den Katholiken allein die Möglichkeit einer freien und freudigen wissenschaftlichen Arbeit. Nur so war ein „Lehrbuch der Nationalökonomie“ möglich, wie es *P. H. Pesch*, der unermüdliche, soeben mit dem fünften Bande zum glücklichen Abschluß gebracht hat; im großen wie im kleinsten mit der Meisterschaft gearbeitet, die den Ruf des Verfassers, des Ehrendoktors der Universität Köln, auch in fachwissenschaftlichen Kreisen fest begründet hat. Gewiß gibt es gerade in diesem Schlußbande bei der Darstellung des volkswirtschaftlichen Prozesses und seiner komplizierten Entfaltung im Tauschverkehr, Geldwesen, Verkehr und Handel, in den verwickelten Vorgängen der Einkommens- und Vermögensbildung manche Strecken, auf denen ohnehin kaum eine ethische Fragestellung den Weg einengt. Aber auch dann, wenn neben dem Sein das Sollen zur Entscheidung steht, so in den wichtigen Fragen nach dem „gerechten“ Preis und dem „gerechten“ Lohn, die keine Berufung auf die Macht der Tatsachen je zum Schweigen bringen wird, müssen die Wege, auf denen hier die ehrlich forschende Volkswirtschaftslehre, dort das Christentum die Lösung sucht, zuletzt in einem Punkte zusammentreffen, weil eben die Seinsordnung auch die sittliche Ordnung in sich befaßt. „Der gerechte Lohn erscheint jetzt nicht mehr als ein utopisches Sein-Soll, sondern auch vom rein wirtschaftlichen Blickpunkt aus als der sichere Leitstern volkswirtschaftlichen Fortschrittes und sozialer Zufriedenheit. Physisches Sein und ethisches Sollen berühren sich auch in der Lohnfrage aufs innigste“ (*Haeßle*, a. a. O. 240).

An der Last einer entseelten, entwerteten und entrechteten Arbeit trägt seit mehr als hundert Jahren am schwersten der Industriearbeiter, und heute ist seine Lage in allen Ländern so trübe wie kaum je zuvor. Der Ausgang des Krieges hat den internationalen Kapitalismus aufs neue in den Sattel gesetzt, und es ist ein bitteres, aber nur zu wahres Wort, daß auf dem Rücken der Armen und Kleinen, die der Krieg selbst ohnehin am schwersten getroffen hat, auch die Rechnung des Krieges beglichen werde. Mit gewohntem Geschick und vielleicht nicht ohne ein Gefühl heimlicher Genugtuung, erlittene Verdemütigungen heimzahlen zu können, hat das Unternehmertum die Stunde genutzt und den Arbeiter um den Achtstundentag und manche andere mühsam errungene Erfolge mit verhältnismäßig leichter Mühe gebracht, weil es den in seiner politischen und gewerkschaftlichen Geschlossenheit ehemals so gefürchteten Gegner heute schwach und widerstandsunfähig fand. Wie hatte das kommen können? In einem kleinen Schriftchen voll feiner Beobachtungen schildert Professor *Eugen Rosenstock* in Breslau diesen „Zerfall des Industrievolkes“. Wie ihm von links her der Kommunismus die Massen abspenstig machte — die Ungelernten vor allem, die Arbeitslosen und die Neuproletarisierten — und an Radikalismus und ausschweifendem Utopismus die „Unabhängigen“ alten Schlages weit übertrumpfte. Wie ihm von rechts her der Faschismus in der Gestalt des „Nationalismus“ die schon gesättigten, enttäuschten, der Großstadtverflachung und Kleinbürgerlichkeit verfallenen Proletarier der zweiten und dritten Generation wegging und ihrem Hassen in seiner stark chauvinistischen

und antisemitischen Einstellung ein neues Ziel gab. Und wie nun nur noch ein Rest der ehemaligen stolzen Kampflinie zurückblieb, aber auch dieser ermüdet, ungläubig, mißtrauisch, zur Abwehr und zum Kampfe nicht mehr fähig, nachdem die erste Generation Opferwilliger dahingegangen war und keine ebenbürtigen Nachfolger gefunden hatte. Nicht nur über den Sozialismus ist diese Krisis hereingebrochen, sondern auch die christlichen Gewerkschaften sind nicht gegen sie gefeit gewesen. Es wird wenig dagegen zu sagen sein, wenn R. meint: „Die christlichen Gewerkschaften erleben heut ihr Damaskus dadurch, daß sie in den Jahren der Revolution sich haben verführen lassen, von Köln nach Berlin auszuwandern. Dieser Schritt war zwangsläufig, wenn sie die Konkurrenz mit den freien Gewerkschaften aufnehmen wollten. Aber eben die Konkurrenz! Wären sie in den Sitzen ihrer Bewegung, Köln und Essen, geblieben, so hätten sie im Augenblick der Ruhrbesetzung eine ganz ursprüngliche und epochemachende Rolle spielen können. Aber der Kampf gegen den Sozialismus hat ihre Klinge zur Mensur auf dem Berliner Asphalt noch in einem Zeitpunkt gebunden, wo dieser bereits bedeutungslos zu werden beginnt“ (11).

Man kann nun gewiß einwenden, auch dieses Schicksal komme über die Arbeiterschaft nicht ganz ohne ihr eigenes Verschulden. Aber dabei bleibt bestehen: ungezählte Tausende leiden mit ihrer Familie schwer darunter. Und ihr Groll richtet sich gegen alle, bei denen sie Hilfe in ihrer Bedrängnis erwarteten und nicht fanden. Sie hadern mit der Wissenschaft — Artikel in der Arbeiterpresse und Zuschriften bezeugen es — und werfen ihr vor, daß sie, die einst so schnell und beredt den Machtgelüsten der Arbeiter entgegengetreten sei, heute den Übergriffen des Unternehmertums schweigend zuschäue. Sie grollen auch der Kirche und sehen in ihrer Zurückhaltung einen neuen Beweis geheimer Seelenverwandtschaft mit den Mächtigen und Besitzenden. Wer in den letzten Monaten die protestantisch-kirchliche Presse verfolgt hat, mußte feststellen, daß man diesmal solchen Mißverständnissen entgegenzutreten dort viel eifriger bemüht war als bei uns. Kirchliche Körperschaften und Tagungen, jüngst noch in einer gemeinsamen Kundgebung der Deutsche Evangelische Kirchentag, haben auch den Arbeitgebern ihre Verpflichtungen gegenüber der Arbeiterschaft und dem Volksganzen freimütig und wirkungsvoll vorgehalten. Auf unserer Seite ist es merkwürdig still geblieben.

Soll die Arbeiterfrage, die in der gegenwärtigen Krisis wiederum ein sehr ernstes Gesicht gewinnt, praktisch einer Lösung nähergeführt werden, so werden sich zwei Wege zu diesem Ziele eröffnen: Organisation der Arbeit und Organisation des Arbeiterstandes. Den ersten Weg beschreitet *Rosenstock* mit Vorschlägen, die er ausführlich in einer größeren Schrift „Werkstattaussiedlung, Untersuchungen über den Lebensraum des Industriearbeiters“ (1922) begründet hat. Er vertritt die Ansicht, daß vor allem die starre Einzwängung des Arbeiters in eine völlig mechanisch geregelte Arbeitszeit und die Fesselung an einen ihm aufgedrängten, unsympathischen Arbeitsplatz den Menschen „ent-eigne“, seiner Tätigkeit den „Rhythmus“ nehme, dessen jede Menschenarbeit bedürfe, und so als „seelisches Ersatzmittel“ alle jene Phantasien und Utopien gebäre, die seit der Entwicklung der Fabrikarbeit die Arbeiterköpfe erhitzen und verwirren. Die Ausbildung eines „industriellen Lehnwesens“ soll das Übel an der Wurzel heilen und beseitigen.

Den zweiten Weg betritt *Theodor Brauer* in seiner jüngsten Schrift „Krisis der Gewerkschaften“. Auch er redet, um das vorwegzunehmen, den Unternehmern mit nicht zu überhörendem Ernste ins Gewissen; warnt sie in ihrem eignen Interesse davor, ihre augenblickliche Überlegenheit zu einer Niederbüttelung der Gewerkschaften auszunutzen, und vor einer Hervorkehrung des Herrenstandpunktes, die in den meisten Fällen nicht einmal eine sachliche Begründung der Verlängerung der Arbeitszeit für notwendig hielt. Konnte doch Georg Wünsch in der „Christl. Welt“ (Nr. 11/13, 1924) sogar den Nachweis antreten, die Aufhebung des Achtstundentages sei eben nicht begründet gewesen sondern durch die Schwerindustrie erzwungen worden unter Irreführung der öffentlichen

Meinung! Andererseits mag es aber auch nicht eben angenehm in den Ohren der Betroffenen klingen, was Brauer, so lange Jahre einer der ideen- und richtungsgebenden Führer der Gewerkschaftsbewegung, über die innersten Gründe ihrer gegenwärtigen Krisis zu sagen hat. Ihm ist die Gewerkschaft, historisch und begrifflich gesehen, *Berufsorganisation*, eine Auffassung, die übrigens auch *Pesch* vertritt (Lehrbuch V, 811). Deshalb war es ihm eine „Denaturierung“ der christlichen Gewerkschaften, eine „Wesensveränderung“, ein „Frevel am eignen Leben“, als sie aus einer Standesbewegung eine Klassen- und Massenbewegung wurden und dem „Kultus der Zahl“ das Ausleseprinzip opferten, auf dem jede wirksame *kulturelle* Höherführung einer Bevölkerungsgruppe beruht. Darum lautet für ihn die Parole: Rückbesinnung auf den Sinn der Gewerkschaftsbewegung, Rückkehr zur *Berufsidee* als Grundlage der Gewerkschaft und als Träger ihrer gesamten Betätigung. Die Aussichten, für diese Berufsidee auch die *Ungelernten* zurückzugewinnen, hält Brauer auf Grund vieljähriger Erfahrung für nicht so trübe, wie sie oft absichtsvoll gemalt worden sind. Mag man diesen Optimismus nicht ganz teilen, jedenfalls ist die Beobachtung richtig: „Bei den meisten Arbeitern, die darunter leiden, werden die ‚zerfressenen Gedanken‘ (vgl. Heinr. Lersch, *Der Schmied*) erst *erzeugt*, bei anderen jedenfalls *verstärkt* durch Doktrinen und Theorien, die in die Arbeiterschaft *hineingetragen* werden und sie an ihrer Tätigkeit nicht selten verzweifeln lassen, weil ihnen ein vollkommener Ausweg nicht gezeigt werden kann. Man braucht wirklich nur ins volle Menschenleben hineinzugreifen, um immer wieder auf Arbeiter zu stoßen, die noch natürlich denken und bei denen ihre Tätigkeit eine der von Lersch besungenen ähnlich frohe Stimmung erzeugt. Soweit es anders ist, hat die *materialistische* Stimmung, die in alle Kreise des Volkes hineingetragen ist, die Situation außerordentlich verschärft und verschlimmert, so daß der Heilung in vielen die Grundlage weggenommen worden ist“ (29).

Damit deutet auch die Betrachtung dieser Einzelfrage wiederum auf die unausweichliche Wahrheit zurück, daß zuletzt nur aus einer Wiederbelebung des praktischen *Christentums* eine dauernde innere Gesundung der Arbeit und Wirtschaft hervorgehen kann.

Wilhelm Schwer.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Landbevölkerung und Kirche.

Es brauchte nicht erst der Krieg zu kommen, um uns klarzumachen, daß die Seelsorge selbst in weit entlegenen Landgemeinden heute vor neuen, schweren Aufgaben steht. Wer nur ein wenig hineingeschaut hat in die Wesensart der von den Vätern ererbten ländlichen Frömmigkeit, Kirchlichkeit und Sittlichkeit, der begreift, welche Umwälzung auch im religiösen Leben der Landbevölkerung anheben mußte, als seit der Mitte des verflossenen Jahrhunderts mit dem Bauerntum alten Schlages der letzte aufrechte Rest einer vielhundertjährigen Kultur der neuen Zeit zum Opfer fiel. Damals begann dieses Leben zu wanken und zu schwanken, das seit unvordenklichen Zeiten auf ungeschriebenes Gesetz gestützt selbstsicher seinen Weg gegangen war. Da verloren Brauch und Sitte ihre Zauberkraft, es zerfiel der bis dahin durch mannigfache Gewohnheiten noch zusammengehaltene Sippen-, Nachbarschafts- und Dorfverband. Damals verlor in der Bauernfamilie die ehemals eisenstarke elterliche Autorität die Gewalt über die heranwachsende Jugend, die sich bald, halb scheu, halb trotzig, auch dem seelsorgerlichen Einfluß zu entziehen suchte. Der Bauer wurde, wie zuvor andere Gruppen des Volkes, frei, bevor er diese neue Freiheit zu gebrauchen die innere Kraft gewonnen hatte. So geriet er, der hegenden und haltenden Stützen beraubt, unter den vordringenden städtischen Einfluß, für den er äußerlich nicht geschaffen und dem er innerlich nicht gewachsen war. Das Ergebnis war ein teilweise sehr unerfreuliches Gemisch von äußerlich festgehaltenen kirchlichen Formen und Gewohnheiten und innerer Leere; von ererbter bäuerlicher Pffligkeit und erworbener Raffiniertheit; von angestammter Freude am Besitz und hinzugelernter kapitalistischer Technik, ihn zu mehren. Das alles hat der Krieg sicherlich nicht erst geschaffen, sondern nur in vielfach erschreckenden Formen offenbar gemacht.

Als bedenkliches Symptom dieser schleichenden Krisis hat man vor allem die Abnahme der Priesterberufe auf dem Lande bezeichnet. Wohl an und für sich mit Recht. Geht man um hundert Jahre zurück, in die der Aufklärung folgenden Jahrzehnte, so wird auch hier allenthalben das Versehen des theologischen Nachwuchses in der Landbevölkerung beklagt und mit dem religiösen Niedergang in den seelsorglich verwaorsten Gemeinden begründet. Konviktsdirektor *Dr. Stockums* in Bonn hat vor einem Jahre die überraschende und erschreckende Feststellung gemacht („Kölner Seelsorgeblätter“ 1923, Nr. 4, 90 ff.), daß von den 1922/23 studierenden Theologen der Kölner Erzdiözese nur noch 10% auf ländliche Gemeinden und nur noch 5% auf die landwirtschaftliche Bevölkerung entfallen. Auch die Tagespresse (vgl. „Köln. Volksztg.“ 1924 Nr. 267 und 490) hat wiederholt auf die gleiche Umschichtung hingewiesen.

Nun ist es allerdings kein Geheimnis, wie behutsam derartige statistische Gegenüberstellungen zu beurteilen und zu bewerten sind. In einer uns vorliegenden Zuschrift nimmt neuerdings Pfarrer *Kahlen* in Ameln, der schon vor Jahren („Kölner Pastoralblatt“ 1915, Nr. 1) eine Statistik über die Herkunft des Kölner Diözesanklerus veröffentlicht hat, zu einer Nachprüfung der Angaben von Direktor Stockums das Wort. Er schreibt u. a.:

„In meinem früheren Artikel ist nach dem Stande vom 1. Oktober 1914 festgestellt, daß 2105 innerhalb der Erzdiözese geborene Priester ihr als Diözesanpriester angehören. Von diesen sind aus

| | |
|------------------------|-----------------------|
| dem Reg.-Bezirk Aachen | 822, |
| „ „ „ Köln | 637, |
| „ „ „ Düsseldorf | 609, |
| „ „ „ Trier | 4 (Dek. Blankenheim), |
| „ „ „ Koblenz | 32 (Dek. Erpel), |
| „ „ „ Arnsberg | 1 (Dek. Werden). |

Es entstammen im:
Reg.-Bezirk Aachen 326 städtischen und
496 ländlichen Gemeinden,
Reg.-Bezirk Köln 350 städtischen und
287 ländlichen Gemeinden,
Reg.-Bezirk Düsseldorf 428 städtischen und
181 ländlichen Gemeinden,
während in Trier, Koblenz und Arnsberg alle
37 vom Lande sind.

„Demgemäß waren am 1. Oktober 1914 von
2105 Priestern 1104 in Städten, dagegen 1001
auf dem Lande beheimatet. Bedenkt man
noch, daß manche der als „Städte“ bezeich-
neten Gemeinden eher ländlichen Charakter
tragen, so wird man finden, daß die Vertei-
lung auf Stadt und Land eine ziemlich gleich-
mäßige ist.

„Diesen zahlenmäßigen Feststellungen gegen-
über muß die Statistik, laut welcher im Jahre
1922 nur 10% der Kölner Theologen auf länd-
liche Gemeinden entfallen, wirklich Aufsehen
erregen. Wird man aber dabei nicht eine
doppelte Tatsache in Rechnung stellen
müssen: 1. die Landflucht und das dadurch
bewirkte Anwachsen der Städte, 2. die weit-
gehende Eingemeindung ländlicher Orte in
die Großstädte? Um nur bei dem letzten
Punkte zu bleiben — was heißt heute nicht
alles Köln, Düsseldorf, Essen? Zahlreiche
Landpfarreien gehören heute auf dem Papier
zu einer Großstadt, während sie ihren aus-
gesprochen ländlichen Charakter behalten
haben. Zählt man aber — wie es sicherlich
berechtigt ist — die Theologen der einge-
meindeten Orte als Kölner, Essener usw. mit,
so muß natürlich das Zahlenverhältnis zu-
gunsten der Städte sich ändern. Den Städ-
ten kommt dabei zugute, daß gerade aus den
an sie anstoßenden ländlichen Gemeinden ver-
hältnismäßig mehr Theologen (und Akade-
miker überhaupt!) hervorgehen als vom
„platten Lande“, weil in diesen Orten viele
städtische Beamte, Lehrer usw. wohnen und
weil die Nähe der Stadt den Besuch der
höheren Schulen erleichtert. Infolgedessen
muß die Zahl der Theologen vom Lande in
der Statistik stark abnehmen.

„Wenn es in dem früheren Artikel heißt:
„An der Stellung des Nachwuchses sind in
erster Linie der Reihe nach beteiligt die

Großstädte Köln, Düsseldorf, Essen, Aachen,
Krefeld und Gladbach“, so sei es gestattet,
hier die Zahlen vom 1. Oktober 1914 für diese
Städte anzuführen: Köln (Altstadt) 173,
Düsseldorf 84, Essen 75, Aachen 160, Kre-
feld 42, M. Gladbach 42. Um ein vollständig
zutreffendes Bild zu erhalten, müßte man aber
auch die Zahl der katholischen Einwohner
dieser Städte, die Zahl der von 1914—1922 ein-
gemeindeten Katholiken und — was nicht ohne
Bedeutung ist — die Zahl der neuerrichteten
Seelsorge-Gemeinden in diesen Städten ken-
nen. Essen z. B. bringt heute nach Stockums
Angabe mehr Theologen auf als Aachen. In
der Zeit von 1914—1922 hat Essen aber das
große katholische Borbeck und Altenessen
eingemeindet mit heute 10 selbständigen
Pfarreien oder Rektoraten, ferner sind Bre-
deney und Rellinghausen mit 3 Pfarreien
hinzugekommen. Aachen dagegen hat in
dieser Zeit nichts gewonnen. Heute zählt
Essen fast 300 000 Katholiken gegen 162 000
im Jahre 1911, während Aachen damals
142 000, heute etwa 150 000 Katholiken auf-
weist. Trotzdem also Aachen schon 1911
um 20 000 Katholiken hinter Essen zurück-
blieb, brachte es mehr als doppelt soviel
Theologen hervor als Essen.

„Ähnliche Berechnungen könnte man für
Köln, Düsseldorf und die übrigen größeren
Städte anstellen. Doch, wenn es feststehende
Tatsache ist, daß die großen Städte in der
erwähnten Reihenfolge für den geistlichen
Nachwuchs sorgen, so entspricht dies genau
der katholischen Bevölkerung dieser Städte.“

Soweit der Einsender, dessen Feststellun-
gen die früheren summarischen Angaben in
dankenswerter Weise berichtigen, die Tat-
sachen selbst freilich nicht wegräumen und
auch nicht wegräumen wollen. Ergänzend
fügen sie den bereits von Stockums nam-
haft gemachten Gründen noch hinzu: den
allgemeinen Niedergang von Religion und
Sittlichkeit auch in ländlichen Kreisen, die
überhand nehmende Vergnügungssucht mit
den endlosen Tanzvergnügungen und Ver-
einsfestlichkeiten, die zahlreichen verfrühten
Liebesverhältnisse, in die auch schon mancher
die städtische höhere Schule besuchende
Sekundaner und Primaner verstrickt ist;

endlich auch den drückenden Mangel an Arbeitskräften, der viele Söhne in die elterliche Wirtschaft hineinzwängt.

Schwieriger noch und wichtiger aber als alle diese Erörterungen ist die Frage, ob hier auch ein Verschulden der Seelsorge vorliege und wo von ihr aus die bessernde Hand anzulegen sei. Die schon erwähnte Zuschrift eines Laien an die „Köln. Volkszeitung“ (Nr. 267, 9. April 1924) sagt dazu:

„Diese ersten Erscheinungen müssen jedem um das kirchliche und religiöse Leben Besorgten die Frage vorlegen, ob das Land nach der weltanschaulichen Seite bisher richtig behandelt worden ist. Wir sind der Meinung, daß die Pflege der katholischen Weltanschauung und des katholischen Solidaritätsgedankens auf dem Lande in der zurückliegenden Zeit zu stark vernachlässigt, zum mindesten nicht richtig gehandhabt worden ist. Dies zeigt schon ein Vergleich mit den übrigen Berufsständen. Bei jedem anderen Berufsstand gibt es katholische Standesvereine. Wir haben katholische Arbeitervereine, katholische Beamtenvereine, katholische Gesellen- und Meistervereine, katholische kaufmännische Vereine, katholische Akademikervereine usw. Nur für den Bauernstand gibt es ausschließlich wirtschaftliche Berufsvereine, aber keine weltanschaulichen Standesvereine. Hier ist eine Unterlassungssünde am Bauernstand begangen worden. Bei allen großen katholischen Tagungen und Kundgebungen tritt dieser Mangel befremdend hervor. Bei den Katholikenversammlungen und gemeinsamen Festzügen ziehen die gesamten katholischen Standesvereine aller Berufsarten stets stolz und geschlossen mit ihren Bannern und Fahnen auf; schmerzlich vermißt man bei allen diesen katholischen Kundgebungen jedesmal allein nur den katholischen Bauernstand in geschlossener Gruppe. Man sage nicht, für den Bauernstand wäre ein Standesverein zur Pflege der Weltanschauung nicht so sehr notwendig gewesen, weil die Gefahren dort nicht so groß seien. Dieser blinde Optimismus kann zu bösen Enttäuschungen führen. Kein Berufsstand bietet an und für sich wegen seines besonderen Charakters einen

unbedingten Schutz gegen eine Verkümmern und Verwässerung der Weltanschauung. Dies beweist heute auch eine auf einer umfangreichen Enquete beruhende Feststellung des Evangelischen Pressedienstes, wonach sich der Schwerpunkt des kirchlichen Lebens in die Stadt verschoben hat. Dasselbe beweist die Entwicklung in anderen Ländern. In Frankreich z. B. ist die Religionslosigkeit auf dem platten Lande am meisten zu finden; das platte Land ist in Frankreich „antiklerikal“, während die Stützpunkte des kirchlichen Lebens dort in den Städten zu finden sind.“

Ein sachverständiges Urteil in dieser Frage abzugeben ist wohl in erster Linie der erfahrene Landseelsorger selbst berufen; jedenfalls ist das hier angedeutete Mittel nur eines von vielen. In seinem Kerne erfaßt ist das Problem wohl dieses: Einer immer mehr in einzelne Individuen sich auflösenden Landgemeinde stand die Landseelsorge lange noch mit Seelsorgsformen und Seelsorgsmitteln gegenüber, die auf den vergemeinschafteten Menschen der Vergangenheit berechnet waren. Hier wird ein Wandel unerläßlich sein. Mit dem fortschreitenden „Verstädterungsprozeß“ (A. Heinen) des Landes wird auch die Landseelsorge mehr und mehr in die Wege der Stadtseelsorge einschwenken müssen, natürlich in sorgfältiger Auswahl und Anpassung an die veränderten Verhältnisse. Zum Pessimismus ist gewiß kein Grund vorhanden. Mit Dr. Zitzen in der „Köln. Volkszeitung“ (Nr. 490, 28. Juni 1924) wird man aber auch wünschen müssen, daß recht viele der Besten auch aus dem Klerus sich der ländlichen Seelsorge mit aller Liebe annehmen und die Landbevölkerung in dieser für ihre Zukunft entscheidenden Zeit nicht führerlos lassen möchten. S.

Religionsunterricht.

Der neue Lehrplan für den katholischen Religionsunterricht in den vier oberen Jahrgängen der Volksschule, herausgegeben im Auftrage der Fuldaer Bischofskonferenz, ist vor kurzem in der Bonifatius-Druckerei in Paderborn erschienen, nachdem der Normallehrplan für die

Grundschule bereits 1922 ausgearbeitet und eingeführt worden war.

Gegenüber den bisherigen Plänen für den Religionsunterricht an der Volksschule bedeutet die neue Ordnung, aus den Gutachten erfahrener Geistlichen und Lehrer herausgewachsen, einen tüchtigen Schritt voran zu dem Ziele eines zeitgemäßen, lebensvollen und erziehenden Religionsunterrichtes. Auf drei Punkte sei besonders hingewiesen:

1. Die früheren Pläne erschöpften sich fast ganz in Aufführung des Lernstoffes und enthielten der Hauptsache nach bloß Katechismusfragen und Bibellektionen. Der neue Plan verrät, daß er sich nicht auf die Seite der exklusiven „Lernschule“ stellt, sondern der „Tatschule“ oder „Arbeitsschule“ ihr Recht zugesteht. Neben die Abschnitte Katechismus und Biblische Geschichte setzt er eine dritte Sparte: Gottesdienst und christliches Leben. Eingehende Anweisungen führen in den Geist des ganzen Planes ein, und dieser Geist ist die starke Betonung des religionspädagogischen Einschlags gegenüber dem didaktisch-methodischen, der lange Zeit alles Interesse absorbierte. Religiöse Erziehung, Weg zur religiösen Tat, zum religiösen Leben, gottesdienstliche und religiös-sittliche Übungen sind die beherrschenden Ideen, nach denen sich immer wieder die praktischen Einzelziele der Klassen und der Stunden orientieren müssen. Nicht allein Lebenskunde, sondern Lebensheiligung wird systematisch angestrebt. Die Lösung dieser Aufgabe erfordert eine asketisch geschulte und sich selbst immer mehr vervollkommnende Persönlichkeit. Darin ist ein bedeutender Wert des Planes gelegen, daß er dem Katecheten handgreiflich vor Augen stellt: Du darfst nicht vor die Jugend treten, du bist nicht befähigt, ihr Erzieher zu sein, wenn du dich nicht in der christlichen Selbstverleugnung und Selbstveredlung zu einem Führer im modernen Sinne des Wortes entwickelt hast und stetig weiterbildest. Mit der offiziellen Annahme und Einführung des Planes ist auch, was uns besonders wichtig erscheint, Ziel und Geist der Lehrerbildung für die konfessionelle Volksschule offiziell festgelegt. Denn an der konfessionellen

Schule behält der Religionsunterricht seine bisherige Stelle als Seele und Krone der ganzen Schularbeit und verlangt für den ganzen Schuldienst Persönlichkeiten, die im Geiste Christi und der Kirche wirken wollen, gleichviel, welches Fach sie übernommen haben. — Ein Ziel steht zu oberst: die christliche Vollkommenheit. Entsprechend der Eigenart der Klasse erscheint dieses Ziel in immer neuer Beleuchtung. Die Schüler des fünften Schuljahres, die kurz vorher die heilige Kommunion zum ersten Male empfangen haben, werden angeeifert, als begnadigte Kinder Gottes zu leben und so ihre Ehrenpflicht als Kommunionkinder zu erfüllen. Im folgenden Schuljahr treten die Christen- und Berufspflichten in den Vordergrund der Beachtung und Übung, während in den beiden Abschlußjahren christliche Selbstüberwindung und Selbstbeherrschung gewonnen werden sollen. Diese Jahresziele sind Leitgedanken für den Katecheten; der Jugend können so abstrakte und langfristige Aufgaben nicht zugemutet werden. Darum zerlegt sie der Plan in praktische Monatsziele. Doch auch diese umspannen noch einen zu langen Zeitraum. Um der leichten Ablenkbarkeit des Willens der Schüler wirksam entgegenzuarbeiten, empfiehlt der Plan (S. 8, Abs. 3) ein Mittel, das sich in der katholischen Pädagogik aufs beste bewährt hat: es sind die Reflexionen von fünf Minuten, die der heilige Johann Baptist de la Salle († 1719) in der von ihm gegründeten Kongregation der Schulbrüder täglich mit den Zöglingen geübt wissen wollte. (Vgl. *P. Peltram*, Pädagogik des heiligen J. B. de la Salle und der christlichen Schulbrüder, 1911, 82 f.) Aus den Kreisen der Schulbrüder sind auf Grund der gewonnenen Erfahrungen Vorlagen für solche kurzen Reflexionen in Schul- und Internatserziehung zusammengestellt worden, die seeleneifrige Katecheten sich schon vor Erscheinen des neuen Lehrplanes zunutze gemacht haben. So *Fr. W. Stein*, Anregende Ermahnungen zur Herzensbildung und Willensübung. (Kirnach-Villingen 1921.)

2. Die früheren Pläne wandten das Verfahren der konzentrischen Kreise so mecha-

nisch und einseitig an, daß alle Übelstände dieses Lehrganges recht fühlbar in die Erscheinung traten. Derselbe Stoff kehrte in stetigen Erweiterungen zu oft wieder, weshalb mit fortschreitendem Unterrichte einerseits leicht das Interesse erlahmte, anderseits die Memorieraufgaben ungebührlich anschwellen und die Bewältigung des letzten abschließenden Stoffkreises kaum möglich wurde. Der neue Lehrplan nimmt einesteils den in Vorbereitung befindlichen verbesserten Katechismus als Grundlage, bei dem der Memorierstoff erheblich eingeschränkt ist. Anderntheils vermeidet er die zweimalige Durchnahme des Katechismus und der Biblischen Geschichte innerhalb je zweier Jahre in konzentrisch sich erweiternden Kreisen nach denselben Gesichtspunkten. Er setzt vielmehr einen Kursus von drei Jahren an und ermöglicht dadurch größere Ruhe, Gründlichkeit und Vielseitigkeit der unterrichtlichen Behandlung und der erziehlischen Auswertung. Daran schließt sich im letzten Jahre ein vertiefender Überblick unter neuen zusammenfassenden Gesichtspunkten, die auch dem bereits bekannten Stoff neues Interesse abgewinnen. Daneben ist Fürsorge getroffen, daß Schüler, die nicht in die oberste Klasse aufsteigen, doch vollständig unterrichtet ins Leben treten.

3. Endlich sei noch hervorgehoben, daß der vorliegende Plan ein Einheitsplan für die preußischen Diözesen ist und den Schülern erlaubt, ohne Schwierigkeit von einer zur anderen Schulart, von einer zur anderen Diözese überzugehen. — Der Titel des Planes gibt irreführend an, es handle sich um die vier oberen Jahrgänge der „siebenklassigen Volksschule“. In Wirklichkeit liegt dem Plane die achtklassige Volksschule zugrunde; außerdem enthält er kurze Anweisungen für die einklassige und dreiklassige Volksschule. Prof. Dr. F. J. Peters (Köln).

Studentische Mensuren.

Noch immer tauchen Zweifel darüber auf, ob die kirchlichen Strafen, welche auf das Duell gesetzt sind, auch für die studentischen Mensuren (sogenannte Bestimmungsmensuren der schlagenden Studentenverbindungen) gelten.

Bekanntlich hatte der Fürstbischof von Breslau im Jahre 1890 die Anfrage an den Apostolischen Stuhl gerichtet, ob Mitglieder seines Seminars, die früher schlagenden Verbindungen angehört und ihre Bestimmungsmensuren gefochten hatten, als irregulär anzusehen seien und, wenn diese Frage zu bejahen sei, welche Art der Irregularität vorliege. Die Antwort der Congregatio concilii vom 9. August 1890 lautet: *Proposito dubio: An, a quibus et ex quonam titulo irregularitas contrahatur, quando duellum ea ratione committitur, qua his temporibus inter Germaniae universitatis alumnos fieri solet in casu. R. Affirmative, a duellantibus eorumque patrinis, ex infamia iuris.* Man hat gegenüber dieser Entscheidung geltend gemacht, daß sie von falschen Voraussetzungen ausgehe, die Besonderheit der ungefährlichen studentischen Mensur nicht beachte und diese daher fälschlich dem Duell gleichsetze. Freilich wird man die Ungefährlichkeit der Mensur zugeben und auch Unglücksfälle, wie sie jüngst wieder von zwei Hochschulen berichtet wurden, nicht dagegen geltend machen dürfen. Allein eben dies war der Konzilskongregation sehr wohl bekannt. Denn die Breslauer Anfrage hatte ausdrücklich dargelegt, daß es sich hier um ein ungefährliches Waffenspiel handele, das zwar Verwundungen hervorrufe, die aber nicht lebensgefährlich und in einigen Tagen geheilt seien. Es sind also ganz andere Gründe gewesen, welche den Entscheid der Konzilskongregation hervorgerufen haben. Sie liegen in der unbestreitbaren Tatsache, daß die studentische Mensur denselben falschen Ehrbegriffen entspringt, denen auch das Duell entstammt. Infolgedessen ist die Mensur, wenn man so sagen darf, eine Vorwegnahme und Vorbereitung des Zweikampfs und ihrer ganzen Art nach dazu angetan, jene falschen Vorstellungen von Ehre, Beleidigung und Wiedergutmachung, welche aller Vernunft und aller christlichen Sitte Hohn sprechen, zu nähren und zu erhalten. Daß es in Deutschland nicht gelungen ist, trotz aller gesetzlichen Maßnahmen den Zweikampf auszurotten, hängt sicherlich auch damit zusammen, daß in den

schlagenden Verbindungen immer wieder ein Geschlecht heranwächst, das in den Anschauungen und Grundsätzen erzogen wird, die im späteren Leben zum Zweikampf führen. Es hätte übrigens der Breslauer Anfrage gar nicht bedurft, um die aufgeworfene Frage zu beantworten. Denn schon nach dem Wortlaut der Bulle Apostolicae Sedis Pius' IX., welche fast wörtlich in can. 2351 des C. I. C. aufgenommen wurde, hätte eigentlich angesichts des inneren Zusammenhanges zwischen Mensur und Zweikampf in katholischen Kreisen ein Zweifel nicht aufkommen sollen. Es ist eine volle Verkennung der wirklichen Lage und der jedem sichtbaren Auswirkungen und Zusammenhänge, wenn gerade jetzt von angesehenen Katholiken der Versuch gemacht wird, eine Milderung der kirchlichen Stellungnahme dadurch herbeizuführen, daß man behauptet, die studentische Mensur sei als eine Form körperlicher Übung und Er-tüchtigung ebensowenig zu verwerfen wie etwa das Fußballspiel. Ein derartiger Versuch ist von vornherein gänzlich aussichtslos. Das zeigt auch eine erneute Anfrage des Bischofs von Regensburg, der eine Entscheidung darüber erbat, ob bei strikter Auslegung der can. 2351 auch auf die studentischen Masuren anzuwenden sei. Die in der Sitzung vom 10. Februar 1923 gegebene Antwort lautet: Affirmative. Die Stellung der Kirche, wie sie schon eindeutig in der Antwort von 1890 gegeben war, hat sich auch seit dem Inkrafttreten des neuen kirchlichen Gesetzbuches nicht geändert. Es ist unbegreiflich, wenn Geistliche im Beichtstuhl oder bei Anfragen einen anderen Standpunkt einnehmen. Der Eintritt in eine schlagende Korporation kann einem katholischen Studenten nicht gestattet werden. Ob schon der Eintritt als solcher oder die bloße Zugehörigkeit zu einer schlagenden Verbindung die Exkommunikation bewirkt, möchte ich nicht bejahen. Sie tritt sicher ein, wenn der Betreffende in irgendeiner Form an einer Mensur teilnimmt. Man muß daher den Richtlinien zustimmen, welche Franz Trieb's aufgestellt hat. (Darf ein katholischer Student Mitglied einer schlagenden Korporation sein? „Augsburger Postztg.“ 1924, Nr. 138):

1. Die studentische Mensur ist ein wahrer Zweikampf nach der Auffassung der Kirche.

2. Jeder katholische Student, der eine Mensur schlägt, ist, falls nicht unverschuldete Unkenntnis vorliegt, der Exkommunikation und dem kirchlichen Ehrenverlust verfallen.

3. Kein Beichtvater kann einen katholischen Studenten, der Mitglied einer schlagenden Verbindung werden will oder ist, gültig absolvieren, da die rechte Disposition fehlt.

4. Kein katholischer Student darf Mitglied einer schlagenden Verbindung sein oder werden. T.

Aufbau der „Nachfolge Christi“.

Die Frage, ob die vier Bücher von der Nachfolge Christi wahl- und planlos aneinander gereiht oder als zusammenhängendes Ganzes zu betrachten sind, ist von den Forschern bisher kurzerhand dahin entschieden worden, daß ein Zusammenhang nicht bestehe. Diese Entscheidung gründet sich aber nicht so sehr auf ein besonderes Studium der Frage als vielmehr auf Herkömlichkeit und Gewohnheit. So sagt z. B. Karl Hirsche in der Praefatio zu seiner vorzüglichen, auf der Selbstschrift des Thomas von Kempen beruhenden Textausgabe: „Quatuor de Imitatione Christi librorum seriem, qualis est in autographo Thomae, non retinui. Thomas enim eum qui in mea editione quartus est, librum tertium, illum qui tertius est, quartum constituit; quem librorum ordinem inveteratae editorum et lectorum consuetudini contrarium restituere alienum esse putavi, propterea, quod omnino de certo quodam ordine, ad quem singuli Imitationis libri adstringi debeant, agi non potest. Minime enim, sicuti quidem fert vulgaris hominum opinio, quatuor illorum qui dicuntur Imitationis librorum ea est ratio, ut sint unius eiusdemque opusculi partes ad totum necessariae; sed unusquisque liber orbis quasi est suis finibus circumscriptus, cui cum ceteris nihil commune est, nisi quod argumenti, sermonis, aliarum rerum congruentia efficiatur.“

Wir gehen aber wohl nicht fehl in der Annahme, daß Thomas, der alle seine Schriften vortrefflich disponierte, auch einen guten

Grund dafür gehabt haben muß, die vier Bücher der *Imitatio* so aufeinander folgen zu lassen, daß das Buch vom Altarssakrament an der dritten und das vom inneren Troste an der vierten Stelle steht, also umgekehrt, wie es die „*inveterata consuetudo editorum et lectorum*“ jahrhundertlang hat durchgehen lassen.

In meiner im Volksvereinsverlag zu M.-Gladbach erschienenen Übersetzung der *Imitatio* habe ich nun — soweit mir bekannt, zuerst — die von Thomas beobachtete Reihenfolge der Bücher beibehalten und in dem Vorwort darauf hingewiesen, daß schon die *Pietät* gebiete, hiervon nicht abzuweichen.

Als besonders wichtiger Grund kommt aber noch hinzu, daß sich, wenn man die Reihenfolge des Thomas beibehält, eben der lange geleugnete bzw. vermißte Zusammenhang zwischen den einzelnen Büchern unschwer erkennen läßt, und zwar in folgender Weise:

Geistliches Leben (1. Buch) ist nur möglich, wenn der Mensch sich ganz dem Innerlichen zuwendet (2. Buch). Letzteres wird aber am vollkommensten bewirkt durch die heilige Kommunion (3. Buch). Auf diesem Wege nämlich erlangt man inneren Trost (4. Buch), d. i. die Gnade Gottes, die den von allem Irdischen gelösten Menschen emporführt zur ewigen Heimat.

So stelle ich mir den Gedankengang unseres ehrwürdigen Thomas vor, dessen goldenes Buch durch die Erkenntnis der organischen Verbindung seiner einzelnen Teile uns gewiß noch willkommener sein wird.

Habe ich recht, so breche man mit der durch nichts begründeten Gewohnheit, das 3. und 4. Buch der *Imitatio* zu vertauschen; habe ich unrecht, so bin ich für Beweise dankbar.

Dr. H. C l e m e n t z (Lövenich b. Köln).

Akten und Menschen.

So beschlossen denn beide, Kalli Dau und Klaus Baas, den im Strudel der Hafenstadt untergegangenen jüngsten Bruder zu suchen.

Klaus Baas erinnerte sich, gehört zu haben, daß Jonni, so hieß der Verschwundene, sich im Hause des Hauptpastors, wo er von

Armen wegen hätte erscheinen müssen, ungebührlich benommen hatte, und machte den Vorschlag, daß sie dahin gingen. Sie machten sich also durch das Gewirre der Straßen, die um diese Stunde voll von Menschen waren, auf den Weg, Kalli Dau mit dem Sack voran, Klaus Baas hinterher. Nach einer ziemlich langen Wanderung durch Straßen kreuz und quer fanden sie das Haus unweit der Kirche in einer stillen Straße. Kalli Dau ging voran, stellte seinen Sack neben die Tür und räusperte sich laut und wartete.

Sie hatten Glück, daß der Pastor selbst, ein ältlicher, feiner, bartloser Herr, in der weißlackierten Tür erschien und sie fragend ansah. Kalli Dausagte mit lauter, gemüthlicher Stimme: es sei ihnen zu Ohren gekommen, daß ein gewisser Jonni Dau sich hier ungebührlich benommen hätte, wo er jetzt wäre.

Der Pastor schien gerade nicht erbaut von dem Abendbesuch, ließ sie aber ins Zimmer und bot ihnen die beiden Stühle an, die gleich rechts und links der Tür standen. Sie sahen sich neugierig in dem schönen Zimmer um, nach den hohen breiten Bücherschränken voll von Büchern, nach dem breiten und mächtigen Schreibtisch voll von Papier, wie eines Kaufmanns Schreibtisch, nach dem Pastor, der im schönen schwarzen Rock einige gelbe Aktenbündel hervorsuchte, und nach einem jungen hageren kleinen Mann, der in einem gewöhnlichen Anzug neben dem Schreibtisch saß und sich damit beschäftigte, daß er dann und wann mit den Schultern zuckte. Der Pastor sagte, so im Blättern weiterredend: „Sie wissen, Herr Kandidat, was alles von mir gefordert wird. Morgen muß ich in Gesellschaft zu einem unserer ersten Kaufleute ... Mittwoch soll ich im Verein der Freundinnen armer Kinder, in dem Frau Senator Hagen den Vorsitz hat, einen Vortrag über Goethes Lyrik halten ... und am Samstag ist eine Sitzung der Freunde hamburgischer Geschichte. Da können Sie verstehen, daß für meine altspanischen Studien nicht viel Zeit übrig bleibt.“

Kalli Dau beugte sich weit zur Seite und sagte ziemlich laut: „Was ist das, du? Wir sind ja verkehrt gekommen, Mensch!“

Klaus Baas machte große, drohende Augen und schüttelte eifrig und stumm den Kopf.

Der Kandidat hatte es wohl gehört. Er stand auf und kam näher und sagte leise lächelnd: „Sie sind hier ganz richtig.“

„Ja,“ sagte Kalli Dau wieder laut, „sind denn alle die Papiere in dem Pappdeckel über meinen Bruder?“

Der Pastor nickte und sagte: „Er hat uns schon viele Mühe gemacht.“

„So,“ sagte Kalli Dau, „und nun sind alle seine Dummheiten da der Reihe nach aufgeschrieben?“ Der Pastor sah etwas verletzt auf Kalli Dau; der aber war viel zu sehr erstaunt und in seine Gedankengänge ganz vertieft. „In Sidney“, sagte er zu dem jungen Mann, „hatten wir einen Jungen an Bord, der stahl uns Tabak; und dreckig war er auch. Da verhaute wir ihn dermaßen, daß er seine Knochen in einem Sack wieder zusammensuchte. Dann ist er ein ganz ordentlicher Mensch geworden. So hätten Sie es auch mit meinem Bruder machen sollen. Die Schreiberei, was nützt sie?“ Der Pastor blätterte eiliger in seinem großen

gelben Aktendeckel und sagte zuletzt: „Ihr Bruder hat viel in der übelberüchtigten Siemsen'schen Kellerwirtschaft am Kattrepel verkehrt; er war aber auch einige Zeit im Hafenkrankenhaus. Weiter kann ich Ihnen nichts sagen.“

„Dann gehen wir dahin,“ sagte Kalli Dau. „Geh'n Sie 'n Stück mit?“ sagte er zu dem Kandidaten. Der verabschiedete sich von dem Pastor und ging mit.

Sie stiegen in die Straßenbahn und blieben auf der hinteren Plattform, wo nur drei Leute standen, so daß man mit dem Sack ganz gut zurecht kam. Klaus Baas hörte über dem Lärm des Wagens wenig von der Unterhaltung, die Kalli Dau mit dem Kandidaten hatte. Einmal hörte er, wie er wie durch einen Sturm hindurchrief: „Was sind Sie denn bei dem Pastor?“ Und der andere antwortete: „Ich bin so etwas wie Geselle da; ich will auch Pastor werden.“ „So,“ sagte Kalli Dau, „dann halten Sie sich den Kram vom Leibe, den der andere da herredete. *Immer mang unter die Menschen!*“ Gustav Frenssen, Klaus Hinrich Baas. 1909.



Das Alter des Dekalogs.

Von Professor Dr. Feldmann in Bonn.

1. Wo steht der Dekalog?

Von manchen protestantischen Exegeten wird die Meinung vertreten, daß Ex 34, 10—26 den ältesten uns überlieferten Dekalog enthalte¹. Sie ist aber nicht erst in unserer Zeit entstanden. Schon ein alter griechischer Theologe hat in Ex 34 einen Dekalog erkannt und dem in Ex 20 vorgeordnet². Auch *Goethe* sah in Ex 34 den ursprünglichen Dekalog³. Ein Jahrhundert später versuchte *Wellhausen* aus dem angeblich später erweiterten Text zehn ursprüngliche kurze Sätze zu gewinnen⁴. Seit dieser Zeit wird Ex 34 von vielen als ältester Dekalog angesehen.

Zum leichtern Verständnis der hier aufgeworfenen Frage sei der gekürzte masorethische Text von Ex 34 in deutscher Übersetzung angeführt. Die eingeklammerten römischen Ziffern (I) und Sperrdruck geben die von der Kautzschen Bibel⁴ versuchte Herstellung der Zehnzahl der Gebote wieder. Daß dabei das Sabbatgebot V 21 und das Gebot des Tempelbesuches V 23 ganz ausgeschaltet sind, und daß die Gebote IV—VI umgestellt werden, brauche ich nur zu erwähnen.

34, 1 Da sprach Jahve zu Moses: Haue dir zwei steinerne Tafeln aus, wie die ersten waren, dann werde ich auf die Tafeln die Worte schreiben, die auf den ersten Tafeln standen, die du zerbrochen hast. 2 Und sei bereit für morgen und am Morgen steige hinauf auf den Berg Sinai und stelle dich dort vor mich auf die Spitze des Berges. 3 Und niemand soll mit dir hinaufsteigen, ja, niemand soll sich auf dem ganzen Berge blicken lassen; auch Schafe und Rinder sollen nicht gegen diesen Berg hin weiden. 4 Da hieb er zwei steinerne Tafeln aus, wie die ersten waren, und Moses stand früh am Morgen auf und stieg auf den Berg Sinai, wie Jahve ihm befohlen hatte, und er nahm zwei steinerne Tafeln mit sich. 5 ...

10 Da sprach er: Siehe, ich schließe einen Bund, vor deinem ganzen Volke will ich Wunder tun, welche auf der ganzen Erde und unter allen Völkern nicht geschaffen worden sind, und sehen wird das ganze Volk, in dessen Mitte du lebst, das Tun Jahves, denn erstaunlich ist, was ich an dir tun werde. 11 Beobachte, was ich dir heute gebiete! Siehe, ich vertreibe vor dir die Amoriter, die Kanaaniter ... 12 Hüte dich davor, mit den Bewohnern des Landes, in welches du kommst, einen Bund zu schließen, damit sie nicht zu einem Fallstrick werden in deiner Mitte. 13 Ihr sollt vielmehr ihre Altäre zerstören, ihre Masseben zertrümmern und ihre Ascheren umhauen. 14 Denn (I) du sollst dich vor keinem andern Gott niederwerfen, denn Jahve heißt eifersüchtig, ein eifersüchtiger Gott ist er. 15 Daß du nur keinen Bund schließt mit den Bewohnern des Landes und, wenn sie ihren Göttern nachhuren und ihren Göttern opfern und dich einladen, von ihren Opfern esest 16 und von ihren Töchtern für deine Söhne nimmest ...! 17 (II) Du sollst dir keine gegossenen

¹ Vgl. *G. Hölscher*, Geschichte der israelitischen und jüdischen Religion (Gießen 1922), 130.

² Vgl. *Zeitschr. f. alttest. Wissensch.* 1904, 134.

³ Was stand auf den Tafeln des Bundes? 1773.

⁴ Die Komposition des Hexateuchs³, 1899, 85. 329—334.

Götter machen! 18 (III) Das Fest der ungesäuerten Brote sollst du beachten! Sieben Tage lang sollst du ungesäuerte Brote essen, wie ich dir befohlen habe, zur Zeit des Monats Abib, denn im Monat Abib bist du aus Ägypten ausgezogen. 19 (VI) Alle Erstgeburt gehört mir, und zwar all dein männliches Vieh, der erste Wurf von Rindern und Schafen. 20 Den ersten Wurf vom Esel sollst du mit einem Schaf auslösen, und wenn du ihn nicht auslösest, sollst du ihm das Genick zerbrechen; alle Erstgeburt deiner Söhne sollst du auslösen. Und vor mir soll man nicht mit leeren Händen erscheinen. 21 Sechs Tage sollst du arbeiten, aber am siebenten Tag sollst du ruhen, (selbst) zur Zeit des Pflügens und Erntens sollst du ruhen. 22 (IV) Und das Wochenfest sollst du halten, der Erstlinge(?) der Weizenernte, (V) und das Lesefest an der Wende des Jahres. 23 Dreimal im Jahre soll alles, was männlich ist unter dir, vor dem Herrn Jahve, dem Gott Israels, erscheinen. 24 Denn ich will Völker vor dir vertreiben und dein Gebiet weit machen, und niemand soll begehren nach deinem Lande, während du hinaufziehst, um vor Jahve, deinem Gott, zu erscheinen dreimal im Jahre. 25 (VII) Du sollst nicht zusammen mit Gesäuertem das Blut meines Opfers schlachten, (VIII) und vom Opfer des Passahfestes soll bis zum Morgen nichts übrig bleiben. 26 (IX) Das Beste von den Erstlingen deines Bodens sollst du zum Hause Jahves, deines Gottes, bringen. (X) Du sollst ein Böckchen nicht in der Milch seiner Mutter kochen.

27 Und Jahve sprach zu Moses: Schreibe dir diese Worte auf, denn auf Grund dieser Worte schließe ich mit dir und mit Israel einen Bund. 28 Und er war dort bei Jahve vierzig Tage und vierzig Nächte; er aß kein Brot und trank kein Wasser; und er schrieb auf die Tafeln des Bundes die zehn Worte.

Wer Ex 34, 28 b mit V 10—28 a als einen einheitlichen Text betrachtet, kann in der Tat auf den Gedanken kommen, daß die Bundesgesetze V 10—26, die Moses aufschreiben sollte V 27, die zehn Gebote der Tafeln ausmachten. Freilich die Verse Ex 34, 1. 27, die zur Vorsicht mahnten, wurden dabei nicht beachtet oder unterdrückt. J. Göttberger⁵ hat Licht in das Dunkel der Verse gebracht. Er unterscheidet drei Erzählfäden: die Wiederherstellung der Gesetzestafeln, die Gottschauung des Moses und den Bundeschluß. Der erste Faden enthält V 1. 4 a. 4 c. 28 b. 29 b: Moses erhält den Auftrag, zwei neue Tafeln auszuhauen, damit Jahve sie mit den Worten der ersten Tafeln beschreiben kann. Moses haut die beiden Tafeln aus und nimmt sie in seine Hand. Und er (Jahve) schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte; und die zwei Tafeln des Zeugnisses waren in der Hand des Moses, als er vom Berge herabstieg. Moses hat also die neuen Tafeln auf den Sinai getragen, und Jahve beschreibt sie. „Damit schwindet jeder Anlaß, trotz des Ausdrucks ‚Worte des Bundes‘, der sachlich für V 11—26 sicher am Platze wäre, den Namen ‚zehn Worte‘ auf das unmittelbar Vorhergehende zu beziehen. Man braucht sich auch nicht mehr abzuquälen, in V 11—26 eine klare Zehnzahl zu finden; bis heute ist das noch nicht gelungen. Die ‚zehn Worte‘ sind die früheren Worte von V 1, und die Worte des Bundes decken sich mit dem Dekalog von Ex 20, der nicht umsonst nach eingeleiteter Bundesschließung, allerdings ohne formale Verbindung mit ihr, eingefügt ist und vom Deut. ausdrücklich als Bundesgrundlage

⁵ *Bibl. Zeitschr.* 16, 2 ff.

erwähnt ist.“ Der dritte Faden, von dem Göttberger spricht, erzählt nicht eine Bundeserneuerung, sondern den Bundesschluß, so daß die 40 Tage und Nächte Ex 34, 28 a identisch sind mit den gleichen Tagen Ex 24, 18; Ex 34, 10—26 wäre also ein Auszug aus Ex 20—23 (Dekalog und Bundesbuch) und anderen am Sinai gegebenen Gesetzen. Immerhin bleibt noch eine ungelöste Schwierigkeit zurück. Denn Ex 34, 28 b werden nach Göttberger ‚die Worte des Bundes‘ mit den ‚zehn Worten‘ identifiziert. ‚Worte des Bundes‘, ‚Buch des Bundes‘ bezeichnen aber an andern Stellen (Ex 24, 7; 34, 27) nur die von Moses geschriebenen Gesetze. Diese Schwierigkeit sucht *E. König*⁶ so zu lösen: „In dem Satze Ex 34, 28 b sind zwei Aussagen verschmolzen: nämlich 1. und er (Moses) schrieb die Worte des Bundes, wie ihm in V 27 befohlen worden war, und 2. und er (Jahve) schrieb auf die Tafeln die zehn Worte, wie in V 1 b angekündigt war. Die Nähe dieser zwei so ähnlichen Aussagen bewirkte, daß sie zusammenflossen.“ Mag es nun so oder anders sein, jedenfalls bietet Ex 34, 10—26 wegen V 1. 27. 28 b keinen Dekalog.

Wir werden also den Dekalog dort zu suchen haben, wo er immer gefunden wurde, in Ex 20, 2—17 und Dt 5, 6—18. Die hier gegebenen Gebote bilden ohne Zweifel eine Zehnzahl; darauf bezieht sich, von Ex 34, 28 b abgesehen, der Ausdruck ‚die zehn Worte‘ in Dt 4, 13; 10, 4.

Die Paralleltexte Ex 20 und Dt 5 nach der masorethischen Rezension lauten in deutscher Übersetzung:

Ex 20, 2—17.

2 Ich, Jahve, bin dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Knechtshause, herausgeführt hat.

3 Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.

4 Du sollst dir kein Schnitzbild machen noch irgendein Abbild von dem, was ...

5 Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen, denn ... 6 ...

7 Du sollst den Namen Jahves, deines Gottes, nicht freventlich aussprechen; denn Jahve läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen freventlich ausspricht.

8 Denke an den Tag des Sabbats, daß du ihn heilig haltest.

9 Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Geschäft besorgen. 10 Aber der siebente Tag ist Sabbat für Jahve, deinen Gott: du sollst keinerlei Geschäft besorgen, weder du noch dein Sohn noch deine Tochter, weder dein Knecht noch deine Magd, noch dein

Dt 5, 6—18.

6 Ich, Jahve, bin dein Gott, der dich aus dem Lande Ägypten, dem Knechtshause, herausgeführt hat.

7 Du sollst keine anderen Götter neben mir haben.

8 Du sollst dir kein Schnitzbild irgendwelcher Gestalt machen, die ...

9 Du sollst sie nicht anbeten und ihnen nicht dienen, denn ... 10 ...

11 Du sollst den Namen Jahves, deines Gottes, nicht freventlich aussprechen; denn Jahve läßt den nicht ungestraft, der seinen Namen freventlich ausspricht.

12 Beachte den Tag des Sabbats, daß du ihn heilig haltest, wie Jahve, dein Gott, dir befohlen hat.

13 Sechs Tage sollst du arbeiten und all dein Geschäft besorgen. 14 Aber der siebente Tag ist Sabbat für Jahve, deinen Gott: du sollst keinerlei Geschäft besorgen, weder du noch dein Sohn noch deine Tochter, weder dein Knecht noch deine Magd, noch dein

⁶ Das Deuteronomium (Leipzig 1917), 95.

Hausvieh, noch der Fremde, der bei dir in deinen Ortschaften wohnt. 11 Denn in sechs Tagen machte Jahve den Himmel und die Erde, das Meer und alles, was in ihnen ist; und am siebenten Tag ruhte er. Darum hat Jahve den Sabbattag gesegnet und heilig gemacht.

12 Ehre deinen Vater und deine Mutter, damit du lange lebest auf dem Boden, den dir Jahve, dein Gott, geben wird.

13 Du sollst nicht töten. 14 Du sollst nicht ehebrechen. 15 Du sollst nicht stehlen. 16 Du sollst gegen deinen Nächsten nicht als Lügenzeuge aussagen.

17 Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib, Knecht, Magd, Ochs, Esel, noch alles, was deinem Nächsten gehört.

Ochs oder dein Esel oder all dein Vieh, noch der Fremde, der bei dir in deinen Ortschaften wohnt, damit dein Knecht und deine Magd gleich dir ausruhe.

15 Und denke daran, daß du im Lande Ägypten ein Knecht warst, und daß Jahve, dein Gott, dich von dort mit starker Hand und ausgerecktem Arm herausgeführt hat. Deshalb befahl dir Jahve, dein Gott, den Tag des Sabbats zu begehren.

16 Ehre deinen Vater und deine Mutter, wie Jahve, dein Gott, dir befohlen hat, damit du lange lebest, und es dir wohlergehe auf dem Boden, den dir Jahve, dein Gott, geben wird.

17 Du sollst nicht töten, und du sollst nicht ehebrechen, und du sollst nicht stehlen, und du sollst gegen deinen Nächsten nicht als falscher Zeuge aussagen.

18 Und du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib. Und du sollst nicht verlangen deines Nächsten Haus, Feld, Knecht, Magd, Ochs, Esel noch alles, was deinem Nächsten gehört.

2. Textüberlieferung.

Ein kurzes Wort über die Textüberlieferung kann hier nicht unterbleiben. Der hebräische Dekalog ist uns überliefert in der masorethischen⁷ und samaritanischen⁸ Rezension in zwei Paralleltexten Ex 20 und Dt 5. Außerdem besitzen wir im Papyrus Nash eine Abschrift, welche aus dem 1. bis 2. christlichen Jahrhundert stammt⁹. Diese gibt im wesentlichen den Text Ex 20, 2—17 wieder. Das Verhältnis des Papyrus zu M und zur Septuaginta¹⁰ ist eingehend untersucht worden¹¹. Hier, wo wir über das Alter des Dekalogs als solchen handeln, kommen vor allem sachliche Verschiedenheiten, auf die wir uns beschränken, in Betracht.

a) Die Formulierung der Gebote in ihrer wesentlichen Form weist Abweichungen auf: α) Das dritte Gebot heißt Ex 20, 8 (M N LXX) „Denke an den Tag des Sabbats, daß du ihn heilig haltest; dagegen Dt 5, 12 (M Sam

⁷ Im folgenden = M.

⁸ Im folgenden = Sam; vgl. A. von Gall, Der hebräische Pentateuch der Samaritaner (Gießen 1914—1918).

⁹ Vgl. N. Peters, Die älteste Abschrift der zehn Gebote, der Papyrus Nash (= N) Freiburg i. Br. 1905.

¹⁰ Im folgenden = LXX.

¹¹ Vgl. N. Peters, a. a. O., 2. 46, und E. König, Die moderne Pentateuchkritik (Leipzig 1914), 33 ff.

LXX) und Ex 20, 8 (Sam) „Beachte den Tag des Sabbats, daß du ihn heilig haltest. β) Das achte Gebot heißt Ex 20, 16 (M Sam) „Du sollst gegen deinen Nächsten nicht aussagen als Lügenzeuge“, dagegen nach N und Dt 5, 20 (M Sam) „als falscher Zeuge“. γ) Das neunte und zehnte Gebot heißt Ex 20, 17 (M Sam) und Dt 5, 18 (Sam): „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten. Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“ usw. Dagegen nach N und Dt 5, 18 (M): „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten. Du sollst nicht verlangen das Haus deines Nächsten“ usw. Bald ist also für das zweimalige Begehren ein und dasselbe Wort gebraucht, bald ein verschiedenes.

b) Die Reihenfolge der Gebote ist verschieden: α) M und Sam ordnen das fünfte, sechste und siebente Gebot an beiden Stellen Ex 20 und Dt 5 in gleicher Weise: töten, ehebrechen, stehlen. N dagegen ordnet: ehebrechen, töten, stehlen; ebenso LXX in beiden Paralleltexten, nur wechselt sie stehlen — töten mit töten — stehlen; vgl. Röm 13, 9; Lk 18, 20; Jak 2, 11. β) Die Reihenfolge des neunten und zehnten Gebotes ist nicht einheitlich. M ordnet Ex 20, 17 und Sam Ex 20, 17 und Dt 5, 18: das Haus deines Nächsten, das Weib deines Nächsten; dagegen hat N, M in Dt 5, 18 und LXX an beiden Stellen: das Weib deines Nächsten, das Haus deines Nächsten usw.

c) Die dem einzelnen Gebot beigefügte Motivierung ist in den beiden Paralleltexten nicht immer gleichartig und gleichlautend. α) In Ex 20, 11 ist der Wochensabbat für Herren, Dienende, Fremdlinge und Vieh mit dem Schöpfungssabbat verknüpft und damit begründet, daß Jahve in sechs Tagen die Welt erschaffen und am siebenten Tag geruht habe. In Dt 5, 15 dagegen ist die Ausdehnung des Sabbats auf die Dienenden und die Sabbatfeier selbst mit der geschichtlichen Tatsache motiviert, daß Israel in Ägypten Knecht war und von Jahve daraus befreit wurde. Es drängen sich die Fragen auf: Sind beide Motivierungen von Moses? oder nur eine? und welche? Es ist schwer anzunehmen, daß auch nur eine der beiden langen Motivierungen auf der Stein- tafel gestanden habe. Es ist auch schwer glaublich, daß beide Begründungen von Moses stammen, und daß er im Laufe der Zeit die eine durch die andere ersetzt habe. Leichter ist anzunehmen, daß entweder nur die in Ex 20 gegebene von Moses stammt, oder daß beide Motivierungen zwar unter Gottes Leitung, aber erst in späterer Zeit entstanden sind, als man es für nötig fand, dem Volke, das die Ereignisse am Sinai nicht mehr erlebt hatte, das Sabbatgebot eindringlich und überzeugend einzuschärfen¹². β) Die anderen Motivierungen sind nicht geschichtlicher, sondern religiös-ethischer, d. i. drohender und verheißender Art. Für sie ist die Entstehungszeit vielleicht in ähnlicher Weise zu bestimmen wie beim Sabbatgebot: 1. Die Drohung und Verheißung beim ersten Gebot ist wesentlich gleichlautend überliefert. 2. Dasselbe gilt von der Drohung beim zweiten

¹² Vgl. *Neue Kirchl. Zeitschr.* 1906, 568.

Gebot. 3. Der Damit-Satz beim vierten Gebot enthält im Grunde eine Verheißung. Die Form wechselt: bald steht nur die eine Verheißung: damit du lange lebest (Ex 20, 12 M Sam), bald diese mit Hinzufügung der andern, und zwar entweder: damit du lange lebest und es dir gut gehe (Dt 5, 16 M Sam), oder: damit es dir gut gehe und du lange lebest (N, LXX in Ex 20, 12 und Dt 5, 16).

d) Abweichungen unbedeutender Art sind folgende: α) Bei dem dritten und vierten Gebot lesen M Sam LXX in Dt 5, 12 und 5, 16: wie dir Jahve, dein Gott, befohlen hat. Der Satz dürfte sicher, weil der Einschärfung dienend, spätere Zutat sein. β) Statt „dein Hausvieh“ Ex 20, 11 (M Sam) steht „dein Ochs oder dein Esel oder irgendeines deines Hausviehes in N und LXX, ebenso in Dt 5, 14 (M Sam LXX). γ) In Ex 20, 17 liest man neben den andern Gegenständen des Begehrens, wie sie M aufzählt, noch „seinen Acker“ in Sam N und LXX; ebenso steht dieses Wort in Dt 5, 18 (M Sam LXX).

Wenn wir das mit Auswahl gebotene Material übersehen, so läßt sich zunächst daraus die allgemeine Folgerung ziehen, daß uns der Dekalog nicht mit diplomatischer Genauigkeit überliefert ist. Im besondern läßt sich noch weiter sagen: die eigentlichen Gebote in ihrem wesentlichen Wortlaut zeigen nur unbedeutende Abweichungen, also solche, die mit Dt 4, 2 vereinbar sind. Aber im Kontext zeigen sich größere Differenzen. Am auffälligsten ist der Unterschied in der Überlieferung beim dritten Gebot. Wir schließen daraus, daß die ursprüngliche Form des Gebotes sehr kurz war: gedenke, daß du den Sabbat heiligst. Von hier aus dürfen wir wohl den weiteren Schluß machen, daß auch die übrigen Gebote eine kurze Form hatten, z. B. das erste Gebot etwa so lautete: Ich, Jahve, bin dein Gott. Nicht sollst du andere Götter neben mir haben. Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen; das neunte und zehnte Gebot vielleicht so: Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib. Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus. Für kürzeste Fassung der Gebote sprechen noch andere Gründe. Die zehn Gebote sind Fundamentalgesetze, die naturgemäß knapp gefaßt sind, zumal sie von Moses jederzeit authentisch erklärt werden konnten. Sie waren auf steinernen Tafeln, d. i. auf sehr hartem Material, eingeschrieben. Auch durften die Tafeln des Transportes wegen nicht zu groß sein.

3. Entstehungszeit des Dekalogs.

Über die Herkunft des Dekalogs besaß das Volk Israel eine bestimmte Tradition, die in den Büchern des Pentateuchs niedergelegt ist. Danach hat Gott selbst direkt dem Volke den Dekalog auf dem Sinai verkündet (Ex 20, 22; Dt 4, 10—13; 5, 4; 5, 19—24), und zwar nur den Dekalog, wie Dt 5, 19 ausdrücklich bemerkt: und er fuhr nicht fort. Von dem Dekalog ist ferner gesagt, daß er von Gott auf die Tafeln geschrieben sei (Ex 24, 12; 31, 18; 32, 16; 34, 1. 28; Dt 4, 13; 5, 19; 9, 10; 10, 2. 4). Trotzdem sagt *Steuernagel*¹³: „Es fehlt

¹³ Einleitung in das A. T. (Tübingen 1912), 259. 154.

uns aus vorexilischer Zeit jedes äußere Zeugnis für die Existenz des Dekalogs.“ „Denn der Dekalog Ex 20, 1—17 ist ganz äußerlich zwischen Kap. 19 und 20, 18 eingeschaltet. Nachdem er einmal eingefügt war, lag es nahe, in ihm das Grundgesetz des Jahvebundes zu sehen und ihn mit dem Tafelgesetze zu identifizieren, was denn auch in Dt 5, 19; 10, 4 deutlich der Fall ist. Rje (Kombinator von Jahvist und Elohist 8.—7. Jahrh.) kennt diese Identifizierungen aber sicher noch nicht. Denn er hat durch die Quellenverflechtung in Ex 34 deutlich zum Ausdruck gebracht, daß auf den zweiten Tafeln die Bundesworte des J standen (V 27 f.), und nach 34, 1 waren das die gleichen Worte wie die, welche auf den ersten Tafeln standen. Die Einfügung des Dekalogs fällt also nach Rje.“ Hier wird also Ex 34, 1. 28 wohl in die vorexilische Zeit verlegt, aber so ausgelegt, als ob die Zehn Worte Ex 34, 28 b nicht den Dekalog (Ex 20), sondern die Bundesworte 34, 10—26 bezeichneten. Gegen diese Meinung ist oben in Übereinstimmung mit *Göttsberger* ausgeführt worden, daß die Bundesworte Ex 34, 10—26 unmöglich auf die Zehnzahl zurückgeführt werden können, und daß in Ex 34, 1. 27. 28 scharf unterschieden ist zwischen dem, was Jahve und was Moses geschrieben hat. Es standen also nach vorexilischem Zeugnis auf den zweiten (neuen) und den ersten (zertrümmerten) Tafeln die Zehn Worte, die mit dem Dekalog (Ex 20) identisch sein müssen. Die Quellenscheidung, die *Steuernagel* herstellt, um die Angaben in Dt 5, 19; 10, 4 als nicht ursprünglich zu erweisen, die Verbindung des Dekalogs mit dem ursprünglichen Deuteronomium zu leugnen und so jedes vorexilische Zeugnis für die Existenz des Dekalogs abzustreiten, macht nicht den Eindruck, als ob sie unabhängig wäre von der zu beweisenden Hypothese¹⁴.

Die Existenz des Dekalogs (Ex 20) in mosaischer Zeit ist nicht bloß durch äußere Zeugnisse ältesten Datums verbürgt, es läßt sich auch nachweisen, daß die Grundgesetze desselben durchaus in die mosaische Zeit passen.

A. Einwände gegen den Dekalog als Ganzes.

a) Der Dekalog redet die *Sprache* des Deuteronomiums, das im siebenten Jahrhundert und noch später anzusetzen ist. Ein mosaischer Dekalog müßte zudem in einer Sprache abgefaßt sein, welche die Beduinen der sinaitischen Halbinsel redeten, d. i. in einem arabischen Dialekt¹⁵.

Unter Nr. 2, Textüberlieferung, haben wir gesehen, daß der Dekalog manches enthält, was in späterer Zeit hinzugefügt wurde. Mögen diese Ausdrücke mit dem im Jahre 621 neuredigierten Deuteronomium übereinstimmen, aber der den zehn Geboten wesentliche Wortlaut braucht nichts zu enthalten, was in der

¹⁴ Vgl. *Neue Kirchl. Zeitschr.* 1906, 568. 575, A 2, und *Wildeboer* in *Zeitschr. für alttest. Wissensch.* 1904, 299.

¹⁵ Vgl. *Matthes* und *Wildeboer* in *Zeitschr. für alttest. Wissensch.* 1904, 17—41 und 296—300.

Zeit des Moses sprachlich unmöglich ist¹⁶. Was ferner die Sprache der aus Ägypten ziehenden Israeliten betrifft, so sagt die gut verbürgte, in der Genesis niedergelegte Tradition, daß die Vorfahren des Volkes Israel in Kanaan gelebt und dort die kanaanitische oder hebräische Sprache gesprochen haben. Die Israeliten, die nach Ägypten zogen und nach langem Aufenthalt daselbst das Land wieder verließen, redeten die Sprache, in welcher uns der Dekalog überliefert ist. Das ist um so sicherer, als die Eroberungsgeschichte des Landes Kanaan nichts zu berichten weiß von sprachlichen Differenzen, die im Verkehr der beiden kriegführenden Völker (vgl. Gn 31, 47) einen Dolmetscher notwendig gemacht hätten. Auch das Schilfmeerlied (Ex 15) und das Deborahlied (Richt 5), die allgemein als älteste Lieder gelten, sind ein Beweis für den Gebrauch der hebräischen Sprache in ältester Zeit¹⁷.

b) Seit *Wellhausen* wird geltend gemacht, daß ein Grundgesetz mit vorwiegend ethischem Inhalt nicht der altisraelitischen Zeit angehören könne. Nach allgemeinen Gesetzen der Religionsgeschichte ständen bei einem Volke nicht ethische, sondern kultische Vorschriften an der Spitze.

Schon *R. Kittel*¹⁸ hat dagegen wertvolle Gedanken vorgebracht. α) Es ist durchaus nicht erwiesen, daß die obigen Sätze den Charakter einer allgemeinen Regel besitzen. Wollte man sie als wahr annehmen, so unterläge ihre Anwendung auf das mosaische Israel großen Bedenken. Denn das Israel dieser Zeit hatte die erste Kulturstufe bereits überschritten. Schon die Patriarchen, die unter Völkern von hoher Kultur lebten und mit ihnen verkehrten, standen nicht auf der Stufe der Nomaden, sondern waren Halbnomaden, die in Häusern wohnten und Acker- und Weinbau trieben¹⁹. β) Die drei ersten Gebote haben im Grunde kultischen Charakter. Das erste Gebot verbietet Götterkult und schreibt bildlosen Jahvekult vor. Das zweite Gebot verbietet jeden Mißbrauch mit dem Jahvenamen; dadurch werden kultische Handlungen, wie Schwur, Gelübde, Fluch, Gotteslästerung, Zauberei, getroffen²⁰. γ) Es gibt zu den ethischen Forderungen eines mosaischen Dekalogs gleichzeitige Analogien: das ägyptische Totenbuch²¹ und die Beschwörungstafeln Šurpu aus der Bibliothek Assurbanipals²² setzen sittliche Anschauungen und Vorschriften voraus, die mit denen des Dekalogs übereinstimmen. Im Totenbuch bekennt der Verstorbene: „Ich habe nicht getötet. Ich habe nicht Ehebruch begangen. Ich habe nicht gestohlen. Ich habe nicht Lüge geredet.“ In den Beschwörungstafeln wird bei der Gottheit an-

¹⁶ Vgl. *H. Schmidt*, Mose und der Dekalog, 85 ff., in *Festschrift für H. Gunkel*, Göttingen 1923.

¹⁷ Vgl. *H. Schmidt*, a. a. O., 89; *E. König* in *NKZ.* 1906, 583, wo auch die Behauptung, daß der Dekalog in Keilschrift geschrieben sein müsse, abgewiesen wird.

¹⁸ *Geschichte des Volkes Israel*, I., 5/6. Aufl., 445 ff. (Stuttgart-Gotha 1923).

¹⁹ Vgl. *H. Greßmann*, Mose und seine Zeit (Göttingen 1913), 394 f.

²⁰ Vgl. *H. Greßmann*, a. a. O., 476.

²¹ Vgl. *H. Greßmann*, *Altorientalische Texte I* (Tübingen 1909), 186 ff.

²² Vgl. *H. Greßmann*, a. a. O., 96 ff.

gefragt, ob der von Bannflüchen betroffene Mensch diese oder jene Sünde getan hat: „Hat er Vater und Mutter verachtet? Hat er zu Nein Ja? Hat er zu Ja Nein (gesagt)? Hat er sich dem Weibe seines Genossen genähert? Hat er das Blut seines Genossen vergossen? Hat er das Gewand seines Genossen fortgenommen? War sein Mund gerade, sein Herz aber unwahr?“ Durch den Hinweis auf Ägypten und Babylon soll nicht einer Entlehnung der ethischen Forderungen des Dekalogs das Wort geredet werden. Wir haben Texte vor uns, die im gewissen Sinne parallel gehen und selbständig nebeneinander stehen. Es leuchtet ein, daß der Dekalog in der Form der strikten Forderung, in der Auswahl der wesentlichsten Gegenstände und ihrer energischen Aufeinanderfolge und in der Zusammenstellung des Ganzen von 1 bis 10 die andern Texte überragt. δ) Wollte jemand die ägyptische und assyrische Analogie ablehnen mit der Begründung, das Ägypten des Totenbuches hätte eine lange religiöse und sittliche Entwicklung hinter sich, während Israel an den Anfängen seiner kulturellen Entwicklung gestanden hätte²³, so würde man ihn auf das Gebiet der Primitiven verweisen können. Bei den australischen Zentralstämmen werden die den Knaben eingeschränkten Grundregeln in die vier Punkte zusammengefaßt: 1. Gehorsam gegen die Eltern, 2. Beobachtung der Eheregeln, 3. Wahrheit und Zuverlässigkeit im Gespräch, 4. Achtung vor Leben und Eigentum der Stammesgenossen²⁴. Söderblom schließt daraus geradezu, daß die Gebote 4—8 in unserem Dekalog älter als Moses und von primitiver Herkunft seien²⁵. W. Nowack²⁶ und H. Schmidt²⁷ wollen zuvor festgestellt wissen, ob nicht fremde Einflüsse auf diese Fassung sich geltend gemacht haben. W. Schmidt²⁸ tadelt zwar, daß Söderblom die Zentralaustralier — „vielleicht die auf der Welt für diese Frage am wenigsten charakteristischen Stämme“ — übermäßig berücksichtigt hat, aber an der Ursprünglichkeit der bei den feierlichen Jugendweißen gegebenen Sittengesetze ist nicht zu zweifeln, zumal strengste Geheimhaltung unbedingte Vorschrift war²⁹. W. Koppers³⁰ nennt die der Jugend der Feuerlandindianer erteilten sittlichen Belehrungen, die auf derselben Höhe wie die oben zitierten stehen, mit Recht Urweltweisheit. ε) Warum soll denn nun Israel seiner Kulturstufe wegen für die Aufnahme ethischer Forderungen unfähig gewesen sein? Zudem wissen wir, daß die älteste Tradition Israels Gott

²³ Vgl. W. Nowack, Der erste Dekalog, 392, in Festschrift für W. von Baudissin (Gießen 1918).

²⁴ Vgl. N. Söderblom, Das Werden des Gottesglaubens (Leipzig 1916), 147.

²⁵ Vgl. R. Kittel, a. a. O., 446.

²⁶ Vgl. a. a. O., 393.

²⁷ Vgl. a. a. O., 82, A. 2.

²⁸ Der Ursprung der Gottesidee in *Anthropos*, Bd. XVI—XVII, 1921—1922, 1013.

²⁹ Vgl. W. Schmidt, Menschheitswege zum Gotterkennen (München (Kösel) 1923), 45 f.

³⁰ Unter Feuerland-Indianern (Stuttgart 1924), 92 ff.; vgl. noch W. Schmidt, Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen in *Anthropos*, a. a. O., 978 ff., wo er den sittlichen Charakter Pulugas, des höchsten Wesens der Südandamanesen, feststellt:

zum Hüter der Sittlichkeit (Gn 39, 9) und des Rechtes (Gn 31, 7) und zum Rächer des Totschlages (Kain), des Ehebruchs, des Diebstahls, der Lüge und der Pietätlosigkeit gegen die Eltern (Esau und Jakob) gemacht hat. Wenn auch nur das Wesentlichste dieser Tradition auf Wahrheit beruhte, so müßte Israel für das Verständnis einer ethischen Gesetzgebung die nötigen Voraussetzungen besessen haben.

c) Aus dem mosaischen Dekalog ergibt sich schon für die älteste Zeit ein so erhabener Gottesbegriff, daß den Propheten kaum mehr etwas zu tun übrig blieb. Die zehn Gebote sind für das älteste Israel ebenso unmöglich wie überflüssig. Innerhalb eines nomadischen Stammes ist Sitte und Sittlichkeit durch das Gefühl der Blutsverwandtschaft von selber geregelt und wird durch strenge patriarchalische Zucht geregelt. Besonderer Gebote bedarf es nicht. Ein allgemeines Verbot des Totschlages und Diebstahls ist geradezu undenkbar³¹.

α) *Greßmann*³² bemerkt mit Recht, daß die Entstehung des Dekalogs am ehesten in der Zeit begreiflich ist, wo Israel eine neue Religion empfing. „*Budde* freilich meint, das nomadische Israel brauchte keine Gebote wie das vierte bis achte, sondern man müsse ins achte bis siebte Jahrhundert hinabsteigen. Brauchte das prophetische Israel die Mahnungen, nicht zu töten — ehebrechen — stehlen, etwa notwendiger?“ *L. Dürr* hat in dieser Zeitschrift S. 29 mit Recht betont, daß nach altorientalischer Anschauung der Abschluß eines Vertrages oder Bundes ohne Vertragsurkunde undenkbar sei. Nun, diese Urkunde ist der Dekalog; dazu kommen das Bundesbuch (Ex 24, 7) und die Kultusvorschriften (Ex 24, 18). β) *Budde* nimmt für das mosaische Israel in bezug auf religiöse und sittliche Anschauungen einen Tiefstand der Kultur an, wie er weder der israelitischen Tradition, noch der geschichtlichen Wirklichkeit der orientalischen Mitwelt entspricht. Israel muß von frühester Zeit an eine religiös-sittliche Eigenart von besonderer Kraft gehabt haben. Es wäre sonst nie eine Kulturmacht von unvergänglicher Dauer geworden, es wäre vielmehr unter den vorderasiatischen Völkern ebenso verschwunden wie die ihm stammverwandten kleinen Nationen. Hätte nicht Moses das religiös-sittliche Leben Israels durch feste Richtlinien normiert, so müßten wir einen andern Gesetzgeber für die älteste Zeit fordern.

d) *Br. Baentsch*³³ ist der Meinung, daß die zehn Worte erst nach dem Bundesbuch (Ex 20, 22—23, 33) entstanden sein könnten, weil die Idee, die Abstraktion immer jünger als das Einzelne, das Konkrete sei. „*Katechismusartige Zusammenstellungen* wie Ex 20 = Dt 5“, so schreibt *G. Beer*³⁴, „sind eine Vereinfachung komplizierter Entwicklungsreihen.“

³¹ Vgl. *K. Budde*, Die altisraelitische Religion (Gießen 1912), 17.

³² Mose, 477. Vgl. *E. König*, Geschichte der alttest. Religion² (Gütersloh 1915), 196.

³³ Das Bundesbuch (Halle 1892), 96.

³⁴ *Zeitschr. der D. Morgenl. Gesellsch.* 1912, 774.

Darauf ist zu erwidern, daß mehrere Gebote, wie das erste bis vierte, kaum als Abstraktionen aus konkreten Einzelfällen angesprochen werden können. Jedenfalls sind sie und die übrigen, jedes für sich betrachtet, so ursprünglich und primitiv, daß sie zu ihrer Formulierung einer langen aufsteigenden Entwicklung nicht bedurft hätten. Beweis dafür sind die Analogien aus Ägypten und Assur, die ja auch abstrakte Form haben und Gebote im Imperativ voraussetzen, und vor allem die analogen Gebote primitiver Völker, die keine Kultur-entwicklung durchgemacht haben. Übrigens ist nicht zu übersehen, daß Israel wie kein anderes Volk unter besonderer göttlicher Leitung stand, daß Moses, sein Führer und Gesetzgeber, in die Tiefen der Gottheit geschaut hat und daß die Bibel den Dekalog auf den Gott der Offenbarung zurückführt.

e) Der Dekalog wird v o n d e n P r o p h e t e n n i c h t e r w ä h n t. Ex 20 ist ein Nachhall der prophetischen Predigt aus exilischer Zeit³⁵.

Es ist richtig, daß der Dekalog von keinem der Propheten zitiert wird. Aber schon die ältesten Schriftpropheten berufen sich auf Satzungen Jahves, die als bekannt vorausgesetzt werden (Am 2, 4; Os 4, 6; 8, 12; Is 1, 12 b). Wären solche unumstößliche Gebote nicht vorhanden gewesen, so hätten die prophetischen Strafreden der Grundlage entbehrt. Die Propheten kämpfen gegen Götzendienst als Gegensatz des exklusiven Jahvedienstes (Elias) und gegen Bilderkult (Osee), strafen Ehebruch und Mord (Nathan) und verurteilen die ethischen Vergehen, die im Dekalog genannt sind (Os 4, 2). Das Volk muß also entsprechende religiöse und ethische Vorschriften seit alter Zeit gekannt haben. — Die Propheten erwähnen zwar auch die elementaren Forderungen der Sittlichkeit (vgl. Os 4, 2; Jr 7, 9; Ez 22, 3 ff.), aber vor allem legen sie Gewicht darauf, die besonderen ethischen und sozialen Mißstände ihrer Zeit an den Pranger zu stellen³⁶. Sie erläutern die Gebote, aber stellen sie nicht zum ersten Male auf.

f) Die israelitische Tradition, daß zwei Steintafeln, auf die der Dekalog eingezeichnet gewesen, in der Bundeslade gelegen hätten, ist S a g e. Die Bundeslade enthielt vielmehr einen F e t i s c h s t e i n. Oder es stand ein G o t t e s - b i l d darin. Dies ergibt sich z. B. daraus, daß nach Nm 10, 35 f. und 1 Sm 4, 7 Gott und Lade gleichgesetzt werden.

Für die behauptete Existenz von Fetisch und Gottesbild fehlen überzeugende Beweise. Daß Jahve und Lade gleichgestellt werden, erklärt sich daraus, daß Jahve über den Cherubim der Lade thronte (1 Sm 4, 4; 2 Sm 6, 2). Nach Dt 10. 2. 5 lagen zwei Tafeln in der Lade. Diese Nachricht ist schon deshalb wahrscheinlich, weil auch andere Völker wichtige Urkunden in Schreinen zu den Füßen der Gottheit aufbewahrten³⁷.

³⁵ Vgl. *Steuernagel*, Einleitung, 260, und *G. Beer*, a. a. O., 774.

³⁶ Vgl. *Eerdmans*, Alttest. Studien III, 143; *R. Kittel*, a. a. O., 446; *H. Greßmann*, Mose usw., 475.

³⁷ Vgl. *L. Dürr*, Ursprung und Bedeutung der Bundeslade in *dieser Zeitschr.*, 30 f.

B. Einwände gegen einzelne Gebote des Dekalogs.

a) Das Sabbat- und das Elterngesetz werden von H. Schmidt³⁸ aus dem Dekalog entfernt aus Gründen der Form und des Inhalts. Was die Form angehe, so seien sie nicht negativ wie alle andern, sondern positiv gefaßt, mit dem infinitivus absolutus an der Spitze. Inhaltlich sei das Sabbatgesetz zu beanstanden, weil es nur vom Sabbat spreche, nicht von den andern Festen, wie Neumondsfeier und Passafest, die offenbar schon bestanden hätten. Das Elterngesetz sei inhaltlich zu beanstanden, weil es an der Spitze der zweiten Gruppe der Gebote, die von den Pflichten der Menschen untereinander handeln, keine passende Stelle habe, denn es hebe im Gegensatz zu den andern Geboten, welche die ganze Volksmenge beträfen, nur zwei Einzelfiguren, Vater und Mutter, heraus und beträfe nicht wie die übrigen den Hausvater.

Die beiden genannten Gebote haben gewiß eine eigene Form: das eine hat einen absoluten Infinitiv an der Spitze, das andere nicht einen abs. Inf., sondern einen Imperativ, wie die Suffixe an Vater und Mutter deutlich zeigen. Es läßt sich aber nicht beweisen, daß diese positive Form neben der sonst gebrauchten negativen unmöglich oder unwahrscheinlich sei. Wenn nur der Sabbat genannt wird, so schließt das nicht aus, daß andere Feste bestanden. Daß aber der Sabbat, der offenbar das Grundfest des Jahres ist, in dem grundlegenden Dekalog allein erwähnt wird, ist wohl begreiflich, um so mehr, als das Bundesbuch eine Erklärung und Entfaltung aller Gebote, auch des vom Sabbat, sein sollte. Die Einteilung des Dekalogs in zwei Gruppen: „Pflichten gegen Gott und seine Stellvertreter und Pflichten der Menschen untereinander“ ist so sinnvoll, daß sie wohl sicher die Absicht des Urhebers trifft. H. Schmidt muß aus den zwei (drei) ersten Geboten, um der zweiten Gruppe das Gleichgewicht zu halten, fünf Gebote herstellen, ohne wahrscheinlich machen zu können, daß „du sollst dich nicht vor ihnen niederwerfen“ (zweites Gebot) und „du sollst ihnen nicht dienen“ (drittes Gebot) mit Recht vor das vierte Gebot (Bilderverbot) gesetzt werden dürfen³⁹ und dann wesentlich Neues bieten. Der Einwand, daß sich das vierte Gebot nur jedesmal auf zwei Personen beziehe, während die übrigen auf die ganze Volksmenge gingen, verliert seine Bedeutung, wenn das Gebot zur ersten Gruppe gehört, die in den ersten Geboten nur einen einzigen, nämlich Gott, betrifft. Zum Subjekt des vierten Gebotes aber gehören nicht bloß Kinder, sondern auch Erwachsene, auch der Hausvater (vgl. Ex 21, 15. 17; Lv 19, 3 a; 20, 9; Dt 21, 18–21; 27, 16).

b) Die Gebote fünf bis sieben werden beanstandet, weil sie als allgemeine Menschheitssatzungen aufträten und als solche im Munde des Moses undenkbar wären.

³⁸ A. a. O., 80 ff.

³⁹ Auf Eerdmans, Alttest. Untersuch. III, 133, kann sich Schmidt nicht berufen, denn jener sieht Ex 20, 4 für eingeschoben an.

R. Kittel⁴⁰ will den mosaischen Charakter der Gebote dadurch retten, daß er ihren Zweck auf die Festlegung der Moral innerhalb Israels beschränkt. Man kann wohl zugeben, daß die Gebote 5 bis 7 in erster Linie die Moral innerhalb des Volkes normieren wollen. Aber die allgemeine Tendenz lag von Anfang an in den Worten und war beabsichtigt trotz Dt 23, 21. Warum soll das unmöglich sein bei einem Volke, dessen Vorfahren mit den Ägyptern und Philistern, Madianitern usw. in mancherlei freundschaftliche Beziehungen getreten waren, und das selbst Jahrhunderte in Ägypten gelebt hatte? Oder soll der vermeintliche Diebstahl Ex 12, 35. 36 ein Hindernis sein? Die allgemeine Tendenz hat sich auch seit ältester Zeit ausgewirkt. Joseph weist den Ehebruch, den ihm die Ägypterin anbietet, mit den Worten zurück: Wie sollte ich dieses große Übel tun und sündigen wider Gott! Giezi, der durch Lüge und Hinterlist gegen den Ausländer Naaman sich ein Vermögen erworben hatte, wird vom Propheten Elisäus aufs schwerste getadelt und gestraft (4 Kg 5, 20 ff.).

c) Gegen das erste Gebot erhebt *Steuernagel*⁴¹ folgendes Bedenken: „Nach Jos 24, 23 kann es wenigstens zweifelhaft sein, ob wirklich schon Mose die alleinige Verehrung Jahves gefordert hat.“

Aber dieser Zweifel ist schon deshalb ganz unberechtigt, weil in der zitierten Stelle Jahve schlechthin Gott Israels genannt wird, also andere Götter ausgeschlossen werden.

d) Am meisten bekämpft wird die Mosaität des Bilderverbotes oder des bildlosen Jahvekultus: du sollst dir kein geschnitztes Bild machen. Es ist nicht angängig, hier das ganze Material dieser Frage aufzurollen. Wir müssen uns auf wenig beschränken. Auf protestantischer Seite sind der Exegeten, die für das Bilderverbot als mosaisches Erbe eingetreten sind, nicht viele. Zu nennen sind: E. Sellin⁴¹, R. Kittel⁴², E. König⁴³, H. Schmidt⁴⁴. Auch H. Greßmann⁴⁵ gehört hierhin, insofern er für die Mosaität des Dekalogs und die Bildlosigkeit der Wüstenreligion eintritt, aber die Bundeslade, die nach ihm aus Ägypten auf dem Wege über Phönizien nach Silo gekommen ist, macht er zu einem Bildschreine⁴⁶. Die holländischen Exegeten Eerdmans und Wildeboer verteidigen zwar den Dekalog als mosaisches Gut, wollen aber das Bilderverbot ausgeschieden wissen. Wie kommt es nun, daß die meisten Exegeten die Bildlosigkeit des Jahvekultes für die mosaische Zeit ab-

⁴⁰ A. a. O., 260.

⁴¹ Einleitung in das Alte Testament² (Leipzig 1914), 25.

⁴² Geschichte des Volkes Israel usw., 390; Die Religion des Volkes Israel (Leipzig 1921), 61 f., 194.

⁴³ *Neue k. Zeitschr.* 1906, 569 ff.; Geschichte der alttest. Religion usw., 255 ff.; Theologie des A. T. (Stuttgart 1922), 43.

⁴⁴ A. a. O., 74—98.

⁴⁵ Mose und seine Zeit usw., 476.

⁴⁶ Die Lade Jahves (Berlin 1920).

lehnen? Man betont, daß die Verehrung Jahves im Bilde (Stierbilde)⁴⁷ in der Richter- und ältesten Königszeit ohne Beanstandung geübt worden sei, und daß erst Osee⁴⁸ mit der Verwerfung der Jahvebilder den Anfang gemacht habe⁴⁹; man beruft sich vor allem auf Richt 8, 27; 17, 5; 18, 14; 1 Sm 21, 16; Hos 3, 4 und sagt, das hier genannte Ephod sei ein Gottesbild gewesen. Demgegenüber hat *E. Sellin*⁵⁰ den Nachweis geführt, daß das dort genannte Ephod kein Gottesbild, sondern ein beim Orakeleinholen angelegtes Gewandstück sei; zwar sei Jahve von Israeliten, selbst von solchen, die ihr Priestertum auf Moses zurückgeführt hätten (Richt 18, 30), illegitimerweise im Bilde verehrt worden, aber der legitime Kult von Silo, der auf mosaische Tradition zurückgehe (1 Sm 2, 27 f.), sei von Anfang an bildlos gewesen. *E. König* hat der Argumentation Sellins zugestimmt. Auf katholischer Seite ist es *A. van Hoonacker*⁵¹, der das Ephod Gedeons (Richt 8, 27) und das des Micha (Richt 17, 5) für ein Idol hält. *A. Schulz*⁵² rechnet zu den Stellen, „an denen Ephod unzweifelhaft ein Gottesbild bedeutet, Richt 8, 27; 17, 5; 18, 14 ff.; 1 Sm 21, 10; Hos 3, 4.“ Nicht so zuversichtlich oder vielmehr ablehnend sprechen sich andere aus. *M. J. Lagrange*⁵³ nennt das Ephod Gedeons „un instrument servant aux oracles, une sorte de boîte.“ Ebenso *V. Zapletal*⁵⁴: eine Art Büchse oder Urne; die Argumente, die für Richt 8, 27; 17, 5 Ephod = Gottesbild erweisen sollen, sieht er „als nicht ausschlaggebend“ an⁵⁵. Auch *P. Dhorme*⁵⁶ sieht in 1 Sm 21, 10 „un objet solide assez élevé, une sorte de boîte“. Nach unserm Erachten ist der Beweis, daß das Ephod an den genannten Stellen ein Gottesbild gewesen sei, in keiner Weise erbracht. Sellin hat Recht, wenn er diesen Beweis gegen die Mosaität des Bilderverbotes ablehnt.

Was nun die positiven Beweise für die letztere angeht, so will ich nur folgendes hervorheben. Die Anfertigung des goldenen Kalbes oder Stierbildes wird dargestellt als ein Abweichen von dem Wege, den Jahve vorgeschrieben hatte (Ex 32, 8), als ein Vergehen, das eine Wiederherstellung des Verhältnisses zwischen Jahve und Volk notwendig machte (Ex 32, 30 ff.), als ein Abfall von

⁴⁷ Zu Jahve als Stier vgl. *H. Schmidt*, a. a. O., 97, und *E. König*, Geschichte der alttest. Religion, 321.

⁴⁸ Besonderes Gewicht wird darauf gelegt, daß Elias nach dem, was das Königsbuch über ihn erzählt, nicht gegen den Bildkultus des Nordreiches gekämpft hat. Aber Elias hatte eine höhere und schwerere Aufgabe, die Überwindung des phönizischen Baalkultus. Wie groß die Gefahr für den Jahvismus war, zeigt die geringe Zahl seiner treuen Anhänger 3 Kg 19, 18.

⁴⁹ *Marti*, Geschichte der israel. Religion. ⁵ (Straßburg 1907), 149.

⁵⁰ Das israelitische Ephod (Gießen 1906).

⁵¹ Le sacerdoce lévitique (Louvain 1899), 372.

⁵² Die Bücher Samuel (Münster 1919), I, 41.

⁵³ Le livre des Juges (Paris 1903).

⁵⁴ Alttestamentliches (Freiburg 1903), 66.

⁵⁵ Buch der Richter (Münster 1923), 137 f., 257.

⁵⁶ Les livres de Samuel (Paris 1910).

Jahve, der den sicher geschichtlichen Zornesausbruch Moses' veranlaßte⁵⁷. Die Aufstellung der Stierbilder in Bethel und Dan (3 Kg 12) ist offensichtlich eine Neuerung, die nur deshalb von der Geschichtsschreibung (3 Kg 12, 30; 15, 26) als „Sünde Jerobeams“ gewertet werden konnte, weil sie illegitim war und vorher nicht bestanden hatte. Die Bildlosigkeit des Kultus in den Heiligtümern von Silo und Jerusalem ist sicher verbürgt; „wenn Greßmann (vgl. oben S. 225) die Lade für einen Bildschrein erklären will, so ist dies durch nichts angezeigt. ... Daß noch unter David und Salomon ein Bild von Baal und Astarte in der Lade umgetragen wurde, ist durch nichts zu beweisen, am wenigsten durch den Tempelspruch Salomons, in dem der durch Greßmann eingesetzte Baal nur störend wirkt, nach Form und Inhalt⁵⁸.“ Die ältesten Schriftpropheten Amos (4, 4) und Osee (8, 5 f.; 10, 5; 13, 2) haben die Jahvebilder zurückgewiesen, nicht deshalb, weil sie die Bildlosigkeit zum erstenmal als Gesetz aufgestellt hatten, sondern weil Israel an dem Bildkult entgegenstehende Gottesgesetze gebunden war (Am 2, 4; Os 4, 6; 8, 12), die nur aus seiner Brautzeit stammen können (Os 11, 1; 12, 14). Endlich soll noch der Einwurf, als ob in Ex 21, 6 haelohim den Hausgott bezeichne, abgewehrt werden; hier wird vielmehr gesagt, daß der Sklave zur Gottheit geführt werden soll, d. i. zum Heiligtum, das Erscheinungsstätte der Gottheit ist⁵⁹.

Die Bildlosigkeit des Kultus ist etwas spezifisch Israelitisches. Es mögen gewisse Parallelerscheinungen vorübergehender Art aus dem persischen, altachäischen, hellenischen, römischen und germanischen Kult beigebracht werden können⁶⁰, aber die den Israeliten gleichzeitigen orientalischen Völker waren durchgehends krassem Bilderdienst ergeben. Wenn Israel diesen verwarf, so geschah es aus bewußter Ablehnung⁶¹. Israels Gott dürfte nicht durch Bilder sinnlicher Art dargestellt werden; er wäre ja in die sinnliche Sphäre hinabgezogen worden, während er doch ein überweltlicher, geistiger Gott war⁶². Er hatte sich ja auch am Sinai nur durch die Stimme vernehmbar gemacht, ohne daß eine Gestalt sichtbar wurde (Dt 4, 12).

e) Das Sabbatgebot soll in einem mosaischen Dekalog unmöglich sein. Man hat nämlich dagegen eingewendet, für Nomaden, die keine Ruhetage kännnten, sei der Erlaß eines solchen Gebotes unangebracht und zwecklos gewesen. Doch diese Einrede schießt über das Ziel hinaus. Denn es gibt auch für Nomaden, insbesondere Halbnomaden (vgl. den langen Aufenthalt in Kades) recht viele Beschäftigungen, die am Sabbat unterbleiben können⁶³. Außerdem

⁵⁷ Auch *H. Schmidt*, a. a. O., 97 f., der Ex 32 als Sage ansieht, schreibt der Erzählung ein hohes Alter und einen Kern geschichtlicher Wahrheit zu.

⁵⁸ *R. Kittel*, Die Religion des Volkes Israel, 194.

⁵⁹ Vgl. *E. König*, Geschichte der alttest. Religion, 257 ff.

⁶⁰ Vgl. *R. Kittel*, Geschichte usw. 390, A. 5, 6; *E. König*, Theologie usw. § 43, 1.

⁶¹ Vgl. *R. Kittel*, Geschichte, 391.

⁶² Vgl. *J. Hehn*, Biblische und babylonische Gottesidee (Leipzig 1913), 285 ff.

⁶³ Vgl. *R. Kittel*, Geschichte usw., 446.

ist die Annahme zulässig, daß der Gesetzgeber den Sabbat als Ruhetag auch für spätere Verhältnisse berechnet hat, da das Volk Israel nicht deshalb aus Ägypten geführt wurde, um in der Wüste zu bleiben, sondern um in Kanaan dauernde Wohnsitze zu nehmen. In unserer Zeit hat *J. Meinhold*⁶⁴ zu erweisen gesucht, daß der Wochensabbat eine exilische Einrichtung sei. In Am 8, 4 f.; Os 2, 13; Is 1, 13 ff.; 4 Kg 4, 23 f. werde der Sabbat neben dem Neumond genannt, sei also ebenfalls ein Montag, d. i. ein Vollmondtag. An ihm hätten Familienfeste stattgefunden, und weil auch Familienopfer dargebracht worden seien, so hätte das Geschäft geruht (Am 8, 5; 4 Kg 4, 22). Im Deuteronomium (K 16) sei der Vollmondtag (Sabbat) ebenso wie der Neumond unterdrückt, erst durch die spätere Voranstellung der K 5—11 mit dem Sabbatgebot vor das Urdeuteronomium K 12—26 sei ein auffallender Widerspruch in das Buch gebracht worden. Der Vollmondtag sei dann durch das Heiligkeitsgesetz (Lv 19, 3. 30; 23, 11. 15; 24, 8) oder durch Ezechiel (20, 13. 14 u. a.; 22, 8. 26; 23, 38) in den Sabbat, d. i. den siebenten Wochentag, umgeändert worden. Die Brücke, welche den Übergang vermittelt hätte, sei die von alters her heilige Siebenzahl gewesen und die Ruhetage während der sieben Wochen zwischen dem Massoth- und Kasirfest (Dt 16, 9).

Diese Entwicklung und Beweisführung ist frappant, aber nicht überzeugend⁶⁵. Hier sollen nur einige Hauptpunkte hervorgehoben werden. Die Existenz eines Vollmondstages kann durch die oben angeführten Stellen nicht erwiesen werden; denn selbst zur Zeit, da die Umwandlung schon geschehen wäre, sind Neumond und Sabbat noch nebeneinander gestellt (Ez 45, 17; Is 66, 23 u. a.). I h r Sabbat (Os 2, 13) und m e i n e Sabbate (Ez 20, 13 und oft) begründet keinen Unterschied im Charakter des Tages, da jedes Jahvefest durch Mißbrauch zu einem Menschenfest wird (Is 1, 13 f.). Die Brücke, die *Meinhold* zwischen dem Vollmondtag und dem Sabbat schlägt, ist sehr unsicher, zumal schon Gn 29, 27 und Ex 34, 22 von Woche reden. Viel wahrscheinlicher ist, daß die durch das Jahr fortlaufenden Siebenertage mit dem Sabbat als Schlußtag in Anknüpfung an eine in Babylon bestehende, von den wechselnden Mondphasen hergenommene Einrichtung unter Ausmerzungen ihrer astralen Herkunft in Israel eingeführt worden sind⁶⁶. Wer möchte glauben, sagt *Hehn* mit Recht, daß eine so eigentümlich israelitische und so tief in das religiöse und bürgerliche Leben eingreifende Einrichtung wie der Sabbat heimlich von der Priesterschaft des Exils an die Stelle der alten Vollmondsfeier gesetzt worden sei? *E. König*⁶⁷ macht den Einwurf: Wie kann Ezechiel, wenn er den Sabbat eingeführt hat, den Israeliten der

⁶⁴ Sabbat und Woche im A. T. (Göttingen 1905); Die Entstehung des Sabbats in Zeitschr. für alttest. Wissensch. 1909, 81 ff.

⁶⁵ Vgl. *R. Kittel*, Geschichte, 446 ff.; *E. König*, Geschichte der alttest. Religion², 291 ff.

⁶⁶ Vgl. *J. Hehn*, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im A. T. (Leipzig 1907); Zur Sabbatfrage in Bibl. Zeitschr. 1917, 198—213.

⁶⁷ Geschichte der alttest. Relig., 295 f.

Vorzeit und den zu seiner Zeit lebenden den Vorwurf machen, daß sie den Sabbat nicht gehalten hätten⁶⁸? Die Annahme einer späteren Entstehung und Einführung des Sabbats ist nur möglich, wenn eine Reihe von biblischen Stellen aus alter Zeit übersehen oder in sehr später Zeit angesetzt werden. Die Verse Ex 23, 12 und 34, 12, die von ihren Schichten E und J nicht ohne Gewalt losgelöst werden können, kennen den Sabbat als Ruhetag in der vorprophetischen Zeit. Dasselbe darf von Ex 20, 8 gesagt werden, denn „gedenke des Sabbats“ setzt voraus, daß der Tag schon an sich heilig ist. In Ex 16, 22 ff. ist der Sabbat mit dem Manna, das auf dem Boden Kanaans völlig unbekannt ist, verknüpft. Auch *H. Greßmann*⁶⁹ ist der Meinung, daß dieser Umstand bestimmt in die mosaische Zeit weist. Freilich von einer Einsetzung des Sabbats an dieser Stelle (Greßmann) kann nicht die Rede sein, denn nach dem Wortlaut wird das Volk durch den Ausfall des Mannas am Sabbat auf diesen Tag aufmerksam gemacht. Auch Gn 1, 1–2, 3, ein Abschnitt, dessen Grundlage alt ist⁷⁰, der den Sabbat als das Grundgesetz der Welt feiert⁷¹, weist dadurch deutlich auf das hohe Alter des Sabbats hin.

f) Angefochten wird das neunte und zehnte Gebot, weil sie, über alle andern Gebote hinausgehend, sogar die Gedankensünden verböten. Die Betonung der Gesinnung sei eine Vergeistigung, die erst im Bereiche prophetischer oder neutestamentlicher Gedanken liege.

*R. Kittel*⁷² meint, wenn man das Begehren lediglich als Gesinnung auffasse und so im Sinne Jesu vergeistige, müsse man das Gebot der prophetischen Zeit zuschreiben. Deshalb erweitert er das Begehren in Hinsicht auf Ex 34, 24 zum Versuch, die Gesinnung zur Tat zu machen. Die Berufung auf Ex 34, 24 führt uns nicht weiter. Dort kann sehr wohl ausgedrückt sein, daß Jahve sogar das Begehren nach dem Lande durch Furcht vor Israels Gott unterdrücken will. In unserem Falle ist das Begehren als Anfangsstadium gedacht, während der Ehe- und Rechtsbruch den Schlußpunkt bildet. Christus (Mt 5, 28) geht insofern über das Alte Testament hinaus, als er allgemein das „du sollst nicht be-

⁶⁸ Man hat darauf erwidert, der Redaktor der Königsbücher (im Exil) tadle ja auch viele Könige von Asa (um 900) an, weil sie die erst später (621) von Dt 12,1 ff. verbotene Vielheit von Kultstätten innegehalten hätten. Was *E. König* darauf erwidert (der Redaktor habe die Zentralisation des Kultus nicht selbst verkündet, sondern das schon vor ihm durch Ezechias eingeführte Gesetz zur Norm für die Beurteilung der noch früheren Könige gebraucht), kann m. E. nicht befriedigen. Denn tatsächlich wird bei der obigen Voraussetzung den Königen vorgeworfen, was sie nicht lassen mußten und konnten. Also ein Anachronismus schlimmster Art! Anders liegt die Sache, wenn der Redaktor der Königsbücher die Kulteinheit mit Recht für eine mosaische Einrichtung ansah, die nach dem Bau des salomonischen Tempels nicht hätte übersehen werden dürfen.

⁶⁹ Mose und seine Zeit, 462.

⁷⁰ *E. König*, Die Genesis (Gütersloh 1919), 184.

⁷¹ Vgl. *Hehn*, Sabbat usw., 132.

⁷² Geschichte des Volkes Israel usw., 389, A. 5.

gehen“ als sittliche Pflicht auferlegt, während das alttestamentliche Gesetz mehr das soziale und Familieninteresse zum Zweck hat⁷³. Warum soll das Verbot einer solchen Sünde in der mosaischen Zeit unmöglich sein? Das Altertum kannte Gedankensünden recht wohl. Das ägyptische Totenbuch enthält den Satz: Mein Herz war nicht frevelhaft⁷⁴. Im Alten Testament aber ist die Gedankensünde an vielen Stellen verboten; vgl. Gn 8, 21: das Gebilde (Dichten und Begehren) des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf (vgl. Gn 4, 7) und 1 Sm 16, 7: Jahve sieht auf das Herz.

g) Vorallem das zehnte Gebot wird von folgendem Einwand getroffen: Der Dekalog trägt nicht die Kennzeichen der Beduinenwelt an sich, sondern die des Kulturlebens: er spricht von Sklaven und Sklavinnen, von Hausvieh (Rindern und Eseln), das arbeitet, von Fremden in deinen Toren (Ortschaften, Städten), von Kulturland, Feld und Feldarbeit und endlich von Häusern.

Wenn wir alles ausscheiden, was wahrscheinlich einer spätern Zeit angehört (vgl. oben Textüberlieferung), so bleibt wohl nur Haus als Anstoß übrig. Manche, die den Dekalog als mosaisch ansehen, geben nun dem zehnten Gebot die Form: du sollst nicht begehren das Haus (= das Hauswesen) deines Nächsten und lassen alles andere (Weib, Knecht, Magd usw.) als konkrete Zusammenstellung dessen, was zum Hauswesen gehört, später hinzugefügt sein. Weil aber die Gleichsetzung von Haus und Hauswesen zweifelhaft ist, so faßt z. B. E. König⁷⁵ Haus in seiner gewöhnlichen Bedeutung und sagt zu seiner Verteidigung, daß das am Sinai promulgierte Grundgesetz wesentlich für die Israeliten der Zukunft, also für das ins Verheißungsland wandernde Volk, bestimmt war, und daß deshalb bei ihm auch der Besitz von Häusern vorausgesetzt werden konnte. Zwar bezeichnet Nowak⁷⁶ diese Erklärung als überaus künstlich, aber es ist nicht zu übersehen, daß schon die Patriarchen im Lande Kanaan Häuser bewohnten (Gn 33, 17) und auch die Israeliten in Ägypten Häuser besaßen (Ex 12, 22). H. Schmidt⁷⁷ will dem Einwand dadurch entgehen, daß er dem (neunten und) zehnten Gebot diese Fassung als ursprünglich zuschreibt: Du sollst nichts begehren von allem, was deinem Nächsten gehört. Es scheidet also „du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“ aus. Das scheint mir deshalb unmöglich zu sein, weil das Verbum „du sollst nicht begehren“ in allen Textzeugen zweimal steht, und weil die Voransetzung des Weibes im Papyrus Nash, in LXX (Ex 20 und Dt 5) und im masorethischen Text (Dt 5) zu charakteristisch ist, als daß trotzdem Weib ohne textkritische Gründe einfach beseitigt werden könnte. Wenn aber H. Schmidt von den andern auf das Haus folgenden Objekten nur das eine: „alles, was deinem Nächsten gehört,“ als ursprünglich annimmt, so ist zu sagen, daß gerade dieses am meisten formelhaft klingt, so daß Haus ihm unzweifelhaft vorzuziehen ist.

⁷³ Schanz, Matthäuskommentar (Freiburg i. Br. 1879), 190.

⁷⁴ Greßmann, Altoriental. Texte usw., 188.

⁷⁵ Neue kirchl. Zeitschr. 1906, 574.

⁷⁶ A. a. O., 388.

⁷⁷ A. a. O., 92.

A n h a n g. Die Zählung der zehn Gebote ist bei Juden und Christen und unter diesen verschieden. Der Jude Philo, die griechisch-katholische und reformierte Kirche haben als zweites Gebot: Du sollst dir kein geschnitztes Bild machen, und als zehntes das Doppelverbot des Begehrens. Im talmudisch-rabbinischen Judentum gilt als zweites Gebot: Du sollst nicht andere Götter neben mir haben und du sollst dir kein Bild machen, als erstes: Ich, Jahve, bin dein Gott. Die katholische und lutherische Kirche haben als zweites Gebot den Mißbrauch des Namens Gottes und zählen das Doppelverbot des Begehrens als neuntes und zehntes, und zwar mit dem Unterschied, daß die lutherische Kirche die Reihenfolge von Ex 20, 17 einhält, während die katholische der von Dt 5, 18 folgt⁷⁸.

⁷⁸ Vgl. E. König, Theologie usw., 271 ff.

Ein Bild des religiösen und sittlichen Lebens in der altspanischen Kirche.

Von Stadtpfarrer Dr.D. Stiefenhofer in Dinkelsbühl¹.

Die ersten Anfänge des Christentums in *Spanien* sind in geheimnisvolles Dunkel gehüllt. Wohl soll angesichts der Forschungsergebnisse, die eine tiefgründige Untersuchung² der vielerörterten Stelle im ersten Korintherbriefe des römischen Klemens 5, 7 zutage gefördert, an der Tatsache einer Missionsreise des heiligen Paulus nach Spanien, die auch das muratorische Fragment (Zeile 38) erwähnt, nicht mehr gerüttelt werden. Allein Zeit, Umfang und Erfolg dieser Missionstätigkeit des Weltapostels sind unserer Kenntnis entrückt. Irenäus³ spricht von den Kirchen in Spanien, die nicht anders glauben und überliefern als die in Germanien. Tertullian^{3a} weiß zu berichten, daß an allen Grenzmarken Spaniens der Name Christi registriert.

In das Licht der Geschichte, freilich in kein günstiges, tritt für uns die spanische Kirche mit dem 67. Briefe Cyprians von Karthago, dem Antwortschreiben an die spanischen Bischöfe, die sich in Sachen ihrer gefallenen Amtsgenossen Basilides und Martialis an die afrikanische Synode gewandt⁴. Diese beiden Bischöfe haben sich in der decischen Verfolgung Opferscheine (*libelli*) ausstellen lassen, sich also durch Götzendienst befleckt⁵. Basilides hat überdies nach eigenem Geständnis Gott gelästert. Von Gewissensbissen gequält, hat er freiwillig den Episkopat niedergelegt. Er verrichtet Kirchenbuße, fleht Gott um Gnade und Erbarmen an und würde sich herzlich Glück wünschen, wenn er wenigstens die Zulassung zur Laienkommunion erhielte⁶. Martialis, hat, abgesehen von der Makel des Libells, in einem heidnischen Kollegium lange Zeit an den schändlichen und schmutzigen Mahlzeiten der Heiden teilgenommen, er hat seine Söhne in dieser Genossenschaft auf heidnischen Grabstätten bei-

¹ Nachfolgende Abhandlung ist die Neubearbeitung eines Vortrags, den Herr Dr. *Anton Luible* (Dillingen) im Jahre 1907 auf Anregung von Geh.-Rat Prof. Dr. *Alois Knöpfler* († 1921) im kirchenhistorischen Seminar der Universität in München gehalten hat. Für gütige Überlassung desselben sei ihm auch an dieser Stelle herzlich gedankt.

² *E. Dubowy*, Klemens von Rom über die Reise Pauli nach Spanien. Historisch-kritische Untersuchung zu Klemens von Rom: 1 Kor 5, 7 (Freiburg i. Br. 1914), 1—108 (Biblische Studien 19, 3).

³ Adv. haer. I, 10.

^{3a} Adv. Jud. 7.

⁴ Ausführlich handelt über diesen Brief *Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien, I (Regensburg 1862), 236—264. Siehe auch *Leclercq*, *L'Espagne chrétienne*, Paris 1906, 50 ff. — *Harnack*, Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, II (Leipzig² 1906), 256 f.

⁵ Cypr., Ep. LXVII 1. 6 ed. G. Hartel. Corp. script. eccles. lat. III 2 (Vindob. 1871), 735, 15 f.; 740, 12 f.

⁶ l. c. 6, 740, 13 ff.

setzen und unter Heiden begraben lassen, er hat vor dem Statthalter Duce-narius öffentlich eingestanden, daß er Götzendienst getrieben und Christus verleugnet habe. Und noch viele andere schwere Vergehen haben Basilides und Martialis auf dem Gewissen⁷. Trotzdem stehen sogar einige Bischöfe auf ihrer Seite; keck halten sie mit ihnen Gemeinschaft⁸. Überhaupt sind in den letzten Zeiten bei einigen Glaube und Gottesfurcht schwach und wankend geworden, und die friedliche Eintracht ist nicht mehr⁹.

Als christliche Gemeinden werden im genannten Briefe ausdrücklich Léon, Astorga, Merida¹⁰ und Saragossa¹¹ genannt. Aus den spanischen Martyrer-legenden lassen sich sodann Christengemeinden mit Sicherheit in Tarragona, Sevilla, Cordova, Calahorra, Complutum und mit Wahrscheinlichkeit in Italica, Barcelona und Gerunda nachweisen¹².

Diese dürftigen historischen Nachrichten über die Kirche Spaniens in vor-konstantinischer Zeit erfahren reiche Ergänzung durch die Akten der Synode von *Elvira*¹³ (Illiberis-Granada) am 15. Mai etwa 300. Mit Ausnahme von Mauretania Tingitana sind aus allen Provinzen des Festlandes, aus Galicia, aus der Tarraconensis, aus Lusitania, aus der Carthaginiensis und der Baetica, Vertreter von christlichen Gemeinden auf dem Konzil zugegen. Neunzehn Bischöfe — einige von ihnen haben einen Presbyter mitgebracht — und achtzehn Presbyter repräsentieren dreiundzwanzig bätische und vierzehn andere Gemeinden¹⁴. Schwere Hirtensorgen haben sie nach dem bätischen Elvira zu ernster Beratung zusammengerufen. Bedenkliche Verweltlichung greift im kirchlichen Leben Spaniens um sich, christliches Wesen will sich mit heidnischem verschmelzen, Zucht und Sitte zeigen vielfach gefährlichen Tiefstand, die spanische Kirche droht einer Krisis entgegenzugehen. Um dieser vorzubeugen, um das gesamte christliche Leben zu regeln und zu heben, verkünden die Bischöfe zu Elvira

⁷ I. c. 740, 18—741, 2.

⁸ I. c. 9, 742, 20 ff.

⁹ I. c. 7, 741, 11 ff.

¹⁰ I. c. inscript., 735, 10 f.

¹¹ I. c. 6, 740, 10 f.

¹² Harnack, a. a. O., 257.

¹³ Betreffs der Abhaltungszeit der Synode schwanken die Ansichten der Gelehrten zwischen 300 und 324. Siehe darüber *Gams*, Die Kirchengeschichte von Spanien, 2, 1 (Regensburg 1864), 4—8. Er selbst entscheidet sich für das Jahr 306 (8). *Hefele*, Konziliengeschichte I (Freiburg i. Br.² 1873), 149—154. Er ist geneigt, die Synode in den Herbst des Jahres 305 oder ins Jahr 306 zu verlegen (154). *Dale*, The Synod of Elvira, London 1882, 12—45, tritt für den Anfang des Jahres 306 ein (44). *Duchesne*, Le concil d'Elvire et les flamins chrétiens in *Mélanges Renier*, Paris 1887, 159—162, macht es sehr wahrscheinlich, daß das Konzil um das Jahr 300 stattgefunden hat. Die gleiche Ansicht vertreten bereits *Pseudo-Dexter*, *Gonzalez Tellez*, *Mendoza*, *Florez*, *Tillemont* (*Gams*, a. a. O., 5). Nach der neuesten Untersuchung von *Hugo Koch*, Die Zeit des Konzils von Elvira, Zeitschrift für die neutest. Wiss. und die Kunde des Urchristentums, herausgeg. v. *Erw. Preuschen*, 17 (1916), 61—67, ist der früheste Termin 306, der späteste 312. Er schließt: „Der Termin dürfte dem Jahre 306 näher liegen als dem Jahre 312.“

¹⁴ *Gams*, a. a. O., 10 ff. *Hefele*, a. a. O., 148 f. *Duchesne*, a. a. O., 162 f. *Dale*, a. a. O., 49 ff. *Leclercq*, a. a. O., 59 f. *Harnack*, a. a. O., 258 f., 259³.

81 Kanones¹⁵, die ein kirchliches Gesetzbuch bilden und als scharfe Waffe zum Kampfe gegen den Verfall jedem einzelnen Bischof in die Hand gegeben werden. Sie gewähren uns einen interessanten Einblick in das kirchlich-religiöse und sittliche Leben der spanischen Christen in der Zeit unmittelbar vor dem Ausbruch der diokletianischen Verfolgung. Im folgenden soll der Versuch gemacht werden, auf Grund der Kanones dieses Leben nach seiner positiven und negativen Seite darzustellen.

I.

Um zu verhüten, daß unlautere und unwürdige Elemente sich in die Kirche eindringen, gilt es, Beweggründe und Vorleben derer zu prüfen, die in das *Katechumenat* eintreten wollen. Voraussetzung zur Aufnahme in dasselbe ist im allgemeinen ein guter Wandel¹⁶. Selbst der Heide, der in Krankheit und Gefahr wünscht, Katechumene zu werden, muß „ein einigermaßen ehrbares Leben“ geführt haben¹⁷. Eine Heidin, die einstmals Buhlerin gewesen, die ihr ärgerliches Leben aber aufgegeben und geheiratet hat, darf unverzüglich aufgenommen werden¹⁸. Wer jedoch einen Beruf hat, der sich seinem Wesen nach mit dem Christentum nicht verträgt, der muß, will er Katechumene werden, ihn verlassen. Deshalb haben alle, die dem heidnischen Kulte dienen und bei öffentlichen Spielen und Lustbarkeiten mitwirken, Wagenlenker und Schauspieler, vor der Aufnahme ins Katechumenat ihren Künsten zu entsagen¹⁹, da mit diesen Unzucht, Tötung oder wenigstens Lebensgefahr aufs engste verbunden sind. Die noch ungetaufte Frau, die, von ihrem Manne, einem Katechumenen, widerrechtlich verstoßen, einen anderen heiratet, sowie der noch ungetaufte Mann, der, von seiner Frau, einer Katechumenin, grundlos verlassen, eine andere nimmt, können zum Taufbad zugelassen werden²⁰.

¹⁵ Ausgaben der Kanones: *Hardouin*, Conc. coll. I (Paris 1715), 247—258. *Mansi*, Sac. Conc. nov. et ampl. coll. II (Florenz 1759), 5—19. *Routh*, Reliquiae sacrae, IV (Oxonii² 1846), 255—274. (*Gonzalez*), *Coll. Can. Eccl. Hisp.* ... ed. a publ. Matritensi Bibliotheca. Madrid 1808, 282—294. *Bruns*, Can. apost. et concil. II (1839), 1 sqq. *Hefele*, a. a. O., 155—192. *Lauchert*, Die Kanones der wichtigsten altkirchlichen Concilien nebst den apostolischen Kanones (Freiburg i. Br. u. Leipzig 1896), 13—26.

Literatur über die Synode von Elvira: *Gabr. Alaspinaei* (Aubespine), Episcopi Aurelianusensis, notae in canones concilii Eliberini. *Mansi* l. c. II 33—55. *Ferd. de Mendoza*, De confirmando concilio Illiberitano (1593). *Mansi* l. c. II 57—396. *Herbst*, Die Synode von Elvira. Theol. Quartalschr. 1821, 3—44. *Binterim*, Über die Synode zu Elvira. Der Katholik II, 1821, 417—444. *Gams*, a. a. O., 1—136. *Nolte*, Zur neuesten Bearbeitung der Synode von Elvira. Theol. Quartalschr. 1865, 308—314. Ergänzende Bemerkungen. Quartalschr. 1867, 55. *Hefele*, a. a. O., 148—192. *Dale*, a. a. O., 1—341. *Wetzer* u. *Welte's Kirchenlexikon* IV (Freiburg i. Br.² 1886), 428—431, Art. Elvira (*Gams*). *Realenz. f. prot. Theol. u. Kirche* V (Leipzig 1898), 325—329, Art. Elvira (*Edgar Hennecke*). *Harnack*, a. a. O., 257—261. *Leclercq*, a. a. O., 59—77. *Kirchl. Handlexikon* von M. Buchberger, I (München 1907), 1281, Art. Elvira (*K. Bihlmeyer*).

¹⁶ c. 42. — ¹⁷ c. 39. — ¹⁸ c. 44. — ¹⁹ c. 62.

²⁰ c. 10. *Hefele*, a. a. O., 160. *Dale*, a. a. O., 159 f., 165 ff.

Nach solcher Vorprüfung erfolgt die Aufnahme ins Katechumenat durch die Handauflegung des Bischofs²¹. Dadurch wird der Kandidat zum christianus²², er tritt in ein festes Verhältnis zur Kirche, in ein Verhältnis der Erziehung und sittlich-dogmatischen Belehrung. Zwei Jahre dauert in der Regel die Vorbereitungszeit auf den Empfang der Taufgnade²³. Ist aber der vorausgehende Leumund nicht entsprechend, oder ist während des Katechumenats ein sittlicher Verstoß vorgekommen, dann wird der Termin verlängert. So umfaßt das Katechumenat für die Flamines drei Jahre, natürlich haben sie sich während dieser Prüfungszeit von den heidnischen Opfern fernzuhalten²⁴. Bei einer Katechumenin, die einen Mann heiratet, der seine Frau unschuldig verstoßen hat²⁵, oder bei einem Katechumenen, der ein Delator ist und einen anderen in einer nicht allzu wichtigen Sache den Behörden denunziert hat²⁶, wird die Taufe auf weitere fünf Jahre verschoben. Besessene, die Katechumenen sind, dürfen erst am Ende ihres Lebens getauft werden²⁷. Das gleiche gilt von einer Katechumenin, die durch Ehebruch empfangen und die Leibesfrucht getötet hat²⁸. Eine Abkürzung der vorgeschriebenen Probezeit tritt nur in Notfällen, bei Krankheit²⁹ und Lebensgefahr³⁰ ein.

Eifrig sollen die Katechumenen zum Gottesdienste kommen. Listen bezüglich des Kirchenbesuches scheinen nicht mehr geführt zu werden³¹. Hat ein Katechumene die meiste Zeit die Kirche vernachlässigt, ändert er jedoch seine Gesinnung und will sich taufen lassen, so soll ihm, falls die Kleriker der betreffenden Kirche ihn kennen und wissen, daß er ein „Christ“ (im weiteren Sinne) ist, d. h. an Christus glaubt, oder falls einige Gläubige, d. i. Getaufte, dies bezeugen können, die Taufe nicht verweigert werden, da er, wie es scheint, den alten Menschen verlassen hat³².

Ordentlicher Spender der *Taufe* ist der Bischof oder Priester, außerordentlicher der Diakon, der eine Gemeinde ohne Bischof und Presbyter leitet³³. Ebenso darf ein männlicher Laie, der nach der Taufe keine Kapitalsünde begangen und nicht in zweiter Ehe lebt, einen tödlich erkrankten Katechumenen taufen, falls man nur zu Schiff einen Geistlichen erreichen kann oder sich überhaupt keine Kirche in unmittelbarer Nähe befindet³⁴. Auch diese Nottaufe genügt zur Seligkeit. Wer sie empfängt, wird gerechtfertigt in der Kraft des Glaubens, den er bei der Taufe bekannt hat³⁵. Bleibt er jedoch am Leben, so soll der Täufer ihn zum Bischof führen, daß dieser ihn durch Segnung und Handauflegung vollende³⁶, d. h. ihm die Firmung erteile. Diese wird sonst im unmittelbaren Anschluß an die Taufe vom Bischof³⁷ gespendet. Sie gilt nicht als heilsnotwendig³⁸.

²¹ c. 39. *Hefele*, a. a. O., 172 f. *Dale*, a. a. O., 87 f., 112 f. — ²² Ebd.

²³ c. 42. — ²⁴ c. 4. — ²⁵ c. 11. — ²⁶ c. 73. — ²⁷ c. 37. — ²⁸ c. 68. — ²⁹ c. 11. 42.

³⁰ c. 37. — ³¹ c. 45.

³² Ebd. *Hefele*, a. a. O., 175 f. *Dale*, a. a. O., 298.

³³ c. 77. — ³⁴ c. 38. — ³⁵ c. 77. — ³⁶ c. 38. 77. — ³⁷ Ebd. — ³⁸ Vgl. c. 77.

Durch die Taufe wird der Mensch zum fidelis, zum Christgläubigen, zum christlichen Vollbürger. Diesen Charakter behält er, auch wenn er Häretiker wird³⁹.

Über Zeit, Ort und Zeremonien der Taufe ist in den Kanones nichts niedergelegt. Nur auf ein paar im Zusammenhang mit der Taufe stehende Gebräuche kommt das Konzil zu sprechen. Es verbietet den Priestern oder Klerikern, die Füße der Neugetauften zu waschen⁴⁰.

Diese Fußwaschung der Neophyten ist auch für die mailändische und gallische Kirche und für Ravenna bezeugt⁴¹. Sie geschah vor oder nach Anziehen des weißen Taufkleides vielfach unter einer bestimmten Formel⁴². Sie war ein lokaler Brauch, der zuerst in den Kirchen des mittleren Galliens oder Oberitaliens auftauchte. Die römische Kirche beobachtete sie nicht, als Grund vermutet Ambrosius⁴³ die große Zahl der Täuflinge. Was die Väter von Elvira zum Verbote dieser Fußwaschung veranlaßt, wissen wir nicht. Gams⁴⁴ meint, das Streben „nach Gleichförmigkeit mit der römischen Kirche“, vielleicht auch die Befürchtung, es könnte diese Fußwaschung der Neophyten als ein wesentlicher Bestandteil des Taufsakramentes betrachtet werden⁴⁵.

Noch eine andere, mit der Taufe zusammenhängende, bis jetzt in Spanien übliche Sitte verpönt das Konzil. Von nun an sollen die Täuflinge kein Geld mehr in die concha (Nische, Opferstock⁴⁶ oder Taufschale⁴⁷) legen, damit es nicht den Anschein gewinne, als ob der Bischof (sacerdos) das, was er umsonst empfangen, um Geldlohn austeile⁴⁸.

Besiegelt wird die Aufnahme und Eingliederung in den Verband des mystischen Leibes Christi im Herrenmahl, in der *Communio*. Sie ist das Zeichen und Siegel der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft der Gläubigen. Der Unwürdige wird von ihr und damit von der Kirche auf bestimmte Zeit, bis zum Tode oder für

³⁹ c. 51. — ⁴⁰ c. 48.

⁴¹ Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris 1889, 314. *Kirchl. Handlexik.* von M. Buchberger, I (München 1907), 1568, Art. Fußwaschung.

⁴² Nach dem *Missale Gothicum* (Muratori, *Liturgia Romana vetus*, Venetiis 1748, 592) lautet sie: Ego tibi lavo pedes, sicut dominus noster Jesus Christus fecit discipulis suis: tu facias hospitibus et peregrinis, ut habeas vitam aeternam. Das *Missale Gallicanum vetus* (Muratori l. c. 742) hat die Formel: Dominus et salvator noster Jesus Christus apostolis suis pedes lavit: ego tibi pedes lavo, ut et tu facias hospitibus et peregrinis, qui ad te venerint. Hoc si feceris, habebis vitam aeternam in saecula saeculorum. Amen. Im *Sacramentarium Gallicanum* (Muratori l. c. 852) heißt die Formel: Ego tibi lavo pedes, sicut dominus noster Jesus Christus fecit discipulis suis, ita tu facias hospitibus et peregrinis. Dominus noster Jesus Christus de linteo, quo erat praecinctus, tersit pedes discipulorum suorum, et ego facio tibi: tu facias peregrinis, hospitibus et pauperibus. Das *Missale Gothicum* hat die Fußwaschung v o r, das *Sacramentarium Gallicanum* n a c h dem Anziehen des weißen Kleides. Das *Missale Gallicanum* erwähnt das Anlegen des Taufkleides nicht.

⁴³ De sacrament. 3, 5.

⁴⁴ A. a. O., 2, 1, 107. — ⁴⁵ Cf. Aug., Ep. 55 c. 18. Migne P. L. XXXIII, 220.

⁴⁶ Gams, a. a. O., 106 f. — ⁴⁷ Hefele, a. a. O., 177. — ⁴⁸ c. 48.

immer ausgeschlossen. Vorenthaltung der Kommunion auf dem Todbett, Verweigerung der Wegzehrung, ist die schwerste Strafe, die das Konzil verhängen kann. Empfehlungsbriefe (*literae communicatoriae*⁴⁹) dienen den fremden und reisenden Christen als Legitimation. Sie allein ermöglichen in fremden Kirchen den Zutritt zum Tische des Herrn. Überall, besonders aber am ersten, d. i. dem ältesten⁵⁰ Bischofssitze, sollen die Kleriker die Überbringer von Empfehlungsbriefen in strenges Verhör nehmen, um herauszufinden, ob diese Schreiben nicht etwa gefälscht, auf einen fremden Namen ausgestellt, erschlichen, gestohlen oder dergleichen wären⁵¹. Es sind den Konzilsvätern offenbar Fälle von unrechtmäßiger Aneignung und unbefugter Führung solcher Empfehlungsbriefe bekannt.

Alle Sonntage soll die Gemeinde beim *Gottesdienst* erscheinen. Strenge Pflicht für jeden, der in der Stadt wohnt, ist es, wenigstens jeden dritten Sonntag daran teilzunehmen⁵². Den Mittelpunkt der gottesdienstlichen Feier bildet das eucharistische Opfer. Bei demselben brennen Kerzen⁵³. Die Gläubigen bringen Opfergaben. Ihre Namen werden in die Verzeichnisse (*Diptychen*) der Opfernden eingetragen und am Altare verlesen⁵⁴. Von denen, die nicht kommunizieren, d. i. den Katechumenen und Büßern, ebenso von den Besessenen, die, falls sie getauft sind, erst am Ende ihres Lebens die Kommunion erhalten⁵⁵, darf der Bischof keine Opfergaben annehmen⁵⁶. Die Energumenen sind überhaupt von der aktiven Teilnahme am Gottesdienste ausgeschlossen. Sie dürfen keine Kirchendienste verrichten⁵⁷, das Anzünden von Kerzen beim Gottesdienste ist ihnen zu verbieten⁵⁸.

Betreffs der *Kirchenfeste* erfahren wir, daß das Pfingstfest in seiner Stellung und Existenz bedroht ist. In einigen Teilen Spaniens ist die Unsitte eingerissen, nicht den fünfzigsten, sondern bloß den vierzigsten Tag nach Ostern zu feiern, also nur die Himmelfahrt Christi, nicht aber die Sendung des Geistes festlich zu begehen⁵⁹. Weil das Konzil diese gegen die Autorität der Schriften verstoßende Unterlassung der Pfingstfeier als „neue Häresie“ bezeichnet, vermutet Herbst⁶⁰ eine ketzerische, und zwar montanistische Partei an der Arbeit, die das christliche Pfingstfest verdrängen wolle, da ja erst mit Montanus der Paraklet zur Erde gekommen sei. Diesen ihren Widerspruch gegen die Idee des christlichen Pfingstfestes bringe sie am besten dadurch zum Ausdruck, daß sie nach dem vierzigsten Tage nach Ostern das Fasten beginne, während die Christen auch die folgenden zehn Tage in Freude feiern. Aber auch bei christlichen Aszeten begegnet uns die Anschauung, es dürfe die Freudenzeit nach Ostern, in der man

⁴⁹ c. 58. — ⁵⁰ *Hefele*, a. a. O., 182. — ⁵¹ *Gams*, a. a. O., 117 f.

⁵² c. 21. — ⁵³ c. 37. — ⁵⁴ c. 29.

⁵⁵ c. 37. *Gams*, a. a. O., 99. *Hefele*, a. a. O., 171. — ⁵⁶ c. 28. — ⁵⁷ c. 29.

⁵⁸ c. 37. *Gams*, a. a. O., 99. *Dale*, a. a. O., 222.

⁵⁹ c. 43. *Hefele*, a. a. O., 174 f. *Dale*, a. a. O., 306 f.

⁶⁰ Die Synode von Elvira. *Theol. Quartalschr.* 1821, 39.

nicht fastete und nicht kniend, sondern stehend betete⁶¹, nicht länger als vierzig Tage wahren, da der Auferstandene seinen Jüngern nur vierzig Tage hindurch erschienen sei, und die darauffolgenden zehn Tage unterschieden sich hinsichtlich des Fastens und der Gebetsweise nicht von den gewöhnlichen Tagen⁶². Diese irrige Auffassung hat, wie es scheint, in manchen Gegenden Spaniens Anklang gefunden und das Pfingstfest außer Geltung gesetzt. Kellner⁶³ dürfte auf richtiger Spur sein, wenn er glaubt, daß der 43. Kanon von Elvira, der die Feier des Pfingstfestes energisch einschärft, gegen besagte Sonderansicht gerichtet ist.

Zum kirchlichen Leben gehört seit den ältesten Zeiten auch das *Fasten*. Die spanische Kirche geht in diesem Punkte über das gewöhnliche Maß hinaus. Alle Samstage des Jahres sollen die *superpositiones ieiunii* gehalten werden⁶⁴, d. h. das Freitagsfasten soll bis zur neunten Stunde des Samstags fortgesetzt werden. Nur im Juli und August darf dieses verschärfte Fasten unterbleiben, und zwar „propter quorundam infirmitatem“⁶⁵, wegen der Unpäßlichkeit, der Krankheit mancher, die ihren Grund offenbar in der in diesen Monaten herrschenden Hitze hat und sich in Fiebern äußert.

Die liturgischen, in der Eucharistie gipfelnden Versammlungen sind zu unserer Zeit bereits fest und dauernd an eigene Kulträume, *ecclesiae*, „Kirchen“, gebunden. Man hat in Spanien angefangen, sie mit Bildern zu schmücken. Doch damit sind die Bischöfe von Elvira nicht einverstanden, sie treten ganz entschieden dagegen auf und verkünden im 36. Kanon: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur*. Es sollen keine Bilder in der Kirche sein, damit das, was verehrt und angebetet wird, nicht an die Wände gemalt werde. Der Sinn dieses vielumstrittenen Kanons ist doch der: Es dürfen keine Bilder in der Kirche sein, da das, was Gegenstand der Verehrung und Anbetung ist, in erster Linie die Person Christi, nicht auf die Wände gemalt werden soll. Das und nichts anderes ist der Inhalt.

Es liegt nicht im Rahmen unserer Abhandlung und ist auch nicht notwendig, die mannigfachen Deutungen⁶⁶ dieses Kanons alle aufzuführen. Fast alle katholischen Erklärer sind der Ansicht, die Synode verbiete hier die Bilder nicht schlechthin, sondern nur unter bestimmten Voraussetzungen. Gegenwärtig ist die von Buonarotti vertretene, von de Rossi⁶⁷ eingehender begründete, von

⁶¹ Tert., De cor. 3; De orat. c. 23.

⁶² Kellner, Heortologie, (Freiburg i. Br.³), 1911, 84 f.

⁶³ A. a. O., 85¹.

⁶⁴ c. 26. 23. Gams, a. a. O., 80 f. Hefele, a. a. O., 166. Kirchl. Handlex. I (München 1907), 1428 f.

⁶⁵ c. 23. Gams, a. a. O., 75 f.

⁶⁶ Eine Übersicht und Kritik der wichtigsten Erklärungen bietet F. X. Funk, Der Kanon 36 von Elvira. Kirchengeschichtliche Abhandlungen I (Paderborn 1897), 346 ff. Diese Abhandlung ist die Erweiterung eines Artikels, den Funk in der Theol. Quartalschr. 1883, 271 ff., veröffentlicht hat. Siehe auch Dale, a. a. O., 292 ff.

⁶⁷ Roma Sotterranea I, 97.

Hefele⁶⁸, Kraus⁶⁹ und anderen adoptierte Auffassung so ziemlich zur herrschenden geworden. Sie besagt: Die Synode verbiete nur die Bilder in den *o b e r i r d i s c h e n* Kultlokalen, worunter die „über den Grabanlagen stehenden Memoriae oder Basilicae cimiteriales oder die innerhalb der Städte in den Häusern angelegten Kultstätten“⁷⁰ zu verstehen seien, da diese Gemälde hier der Gefahr der Entweihe und Verspottung und Zerstörung durch die Heiden ausgesetzt und den Christenverfolgern zur Entdeckung der als christliche Versammlungsorte gebrauchten Räumlichkeiten dienlich und behilflich gewesen seien.

Wir vermögen uns dieser Ansicht nicht anzuschließen, sondern sind wegen der ganz allgemeinen Fassung des Kanons mit Funk⁷¹ der Meinung, daß die Synode die Anbringung religiöser Bilder in allen Kirchen, mögen sie über oder unter der Erde sein, überhaupt deren Anfertigung verbiete. Furcht vor heidnischer Profanation klingt nirgends an, wäre auch in unserer Zeit des Friedens und der Ruhe unbegründet. Nicht angängig sodann ist es, die Worte in *parietibus* besonders zu betonen und zu pressen, wie die vielleicht älteste⁷², auch von Bellarmin⁷³ vertretene Auslegung will, die in unserem Kanon nur *W a n d - g e m ä l d e*, nicht aber *Tafelbilder* verboten sieht, und wie die jüngste Erklärung von Knöpfler⁷⁴ versucht, die in diesem in *parietibus* „eine gewisse Einschränkung“ erblickt, wodurch „offensichtlich nur eine gewisse Kategorie von Bildern verboten werden soll, nämlich die an den Wänden gottesdienstlicher Lokale angebrachten“. Dieses in *parietibus* ist ohne weiteres durch das vorausgehende *ecclesia* gegeben. Wohin anders als an die Wände hätte man denn die Bilder in den Kirchen Spaniens malen sollen? Knöpflers⁷⁵ weiterer Einwand, die Synode verbiete nur Gemälde, nicht aber Skulpturen, könnte nur dann ins Gewicht fallen, wenn sich zur Zeit unseres Konzils Skulpturen in den *s p a n i s c h e n* Kirchen tatsächlich nachweisen ließen. Nein, die ganz allgemein gehaltene Begründung *ne quod ...* drängt den Gedanken auf, daß der Grund zur Aufstellung unseres Kanons in dem prinzipiellen Standpunkt der spanischen Bischöfe zur Bilderfrage zu suchen ist; sie erblicken offenbar in der Bilderverehrung an sich etwas Anstößiges und Unstatthaftes⁷⁶.

Wie kommen aber die Väter von Elvira zu einer solchen Auffassung? Verschiedene Faktoren mögen zusammengewirkt haben: die Bilderverbote des Alten Testamentes⁷⁷, die Rücksichtnahme auf die Heiden, denen die Bilderverehrung

⁶⁸ A. a. O., 170.

⁶⁹ Roma Sotterranea. Die römischen Katakomben (Freiburg i. Br.² 1879), 221 f. Geschichte der christlichen Kunst I (1895), 64.

⁷⁰ Kraus, Geschichte der christl. Kunst, a. a. O.

⁷¹ A. a. O., 348. — ⁷² Funk, a. a. O., 346. — ⁷³ De imaginibus II, 9.

⁷⁴ Der angebliche Kunsthass der ersten Christen. Festschrift, Georg von Hertling zum siebenzigsten Geburtstage am 31. August 1913 dargebracht von der Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft im kath. Deutschland (Kempten-München 1913), 45.

⁷⁵ A. a. O., 46. — ⁷⁶ Funk, a. a. O., 348 f.

⁷⁷ Ex 20, 4 f.; Lv 26, 1; Dt 5, 7—9.

Anlaß werden konnte, zu glauben, das Christentum sei eine Neuauflage von Kreaturvergötterung, das Bestreben, die neubekehrten Heiden vor der Versuchung zum Rückfall ins Heidentum zu bewahren, die Befürchtung, es werde das Geistige ins Sinnliche herabgezogen, dazu vielleicht auch Umstände und Eigentümlichkeiten lokaler Natur. Diese Stellungnahme der spanischen Bischöfe zur Bilderfrage darf um so weniger auffallen, als ja auch in späterer Zeit noch gewichtige Stimmen: Eusebius von Cäsarea⁷⁸, Epiphanius⁷⁹, gegen die Bilder sich vernehmen lassen, und die Synode ja auch in anderen Punkten und Fragen rigorose, den übrigen Kirchen fremde Grundsätze und Anschauungen vertritt.

Nichts jedoch beweist unser Kanon für den angeblichen Kunsthaß der alten Christen. Er verbietet nicht die Kunst überhaupt, sondern nur die Anfertigung religiöser Bilder. Zudem spiegelt er nur die Auffassung der spanischen Kirche wider. Anderwärts, z. B. in Rom, huldigte man in diesem Punkte bereits einer fortschrittlicheren, weitherzigeren Ansicht.

Ein Kult, der zu tiefst in der Menschennatur wurzelt und darum bei allen Völkern ohne Unterschied der Religion und Kultur sich findet, ist der *Totenkult*. Die Kanones 34 und 35 lassen auf eine reiche Entwicklung desselben im christlichen Spanien schließen. Er ist allerdings noch nicht frei von heidnischen Vorstellungen und antiken Elementen. Kein Wunder. Denn erfahrungsgemäß erweist sich gerade auf dem Gebiete des Totenkults die Überlieferung als äußerst zäh, besonders in der Auffassung und Bestimmung des Verhältnisses der Lebenden zu den Verstorbenen bürgern sich neue Gedanken nur sehr langsam ein⁸⁰.

Einer der ältesten, weitverbreitetsten und zugleich wichtigsten Bestandteile des antiken Totenkults aber ist der Glaube, „daß die Seelen der Verstorbenen als Wesen einer höhern Natur fortfahren, in der Nähe ihrer leiblichen Überreste in und auf der Erde wenigstens eine Zeitlang sich aufzuhalten, Anspruch habend auf die Fürsorge und Pflege der Überlebenden und derselben bedürftig⁸¹“. Dem Einfluß dieser Gedanken der heidnischen Umgebung zu widerstehen, waren die ältesten Christen um so weniger imstande, als gerade die christliche Lehre von der Auferstehung des Fleisches und der mystischen Verbindung der Gläubigen untereinander im Diesseits und Jenseits der Totenpflege in weitem Maße entgegenkam.

Auch die Väter von Elvira und noch mehr natürlich die christlichen Laien sind des Glaubens, daß sich die Seelen der abgeschiedenen Christen an dem Orte, wo der Leichnam bestattet worden ist, aufhalten, und es will scheinen, als ob sie deren Gegenwart s i n n l i c h aufgefaßt, den Gedanken von der Gemeinschaft der Heiligen versinnlicht haben. Denn im Kanon 34 verbieten die Bischöfe die

⁷⁸ Nicephor. Antirrhet. c. 9. Eus., H. E. VII 18. *Funk*, a. a. O., 349. *Knöpfler*, a. a. O., 46f.

⁷⁹ Ep. ad Joann. Hieros. inter Hieron. ep. 51 c. 8. *Funk*, a. a. O., 349 f.

⁸⁰ *Lucius-Anrich*, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche (Tübingen 1904), 25 f.

⁸¹ Ebd., 15.

bei den Heiden beliebte, auch bei den Christen Spaniens übliche Sitte, am Tage Kerzen auf dem Friedhof an den Stätten der Toten und besonders der Martyrer⁸² anzuzünden und das mit der merkwürdigen Begründung: „Inquietandi enim sanctorum spiritus non sunt“, denn die Geister der Heiligen, d. i. der Gläubigen, dürfen nicht beunruhigt werden⁸³. Welch großes Gewicht sie auf die Beobachtung dieses Verbotes legen, zeigt die schwere Strafe, womit sie die Zuwiderhandelnden belegen: sie werden aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen. Weiter hören wir, daß Gläubige die ganze Nacht auf dem Friedhof an den Gräbern der Verstorbenen, besonders der Martyrer, zubringen. Das wird den F r a u e n verboten, und zwar deshalb, weil es bis jetzt oft vorgekommen ist, daß Frauen diese Nachtwachen zu heimlichen Verbrechen, zu lasterhaften, unzüchtigen Handlungen benutzt, während sie vorgegeben haben, sie wollten beten⁸⁴. Man ist versucht, hier an einen Einfluß und eine Nachwirkung heidnischer Orgien und Mysterien zu denken. Auffallen muß es, daß das Konzil über solche Frauenspersonen keine Strafe verhängt. Den Vätern von Elvira wegen dieser ihrer Anschauung über das Verhältnis der Lebenden zu den Toten einen Vorwurf zu machen, wäre höchst ungereimt. Ein jeder Mensch ist eben an die Denk- und Vorstellungsweise seiner Zeit und seiner Umgebung gebunden. Sich über dieselbe zu erheben, ist Sache von nur wenigen auserlesenen Geistern.

Wir kommen zum *Klerus*. Die höchste geistliche Instanz ist der Bischof. Er besitzt bereits souveräne, durch keinerlei Gemeinderechte mehr beschränkte Gewalt. Er hat die Fülle der geistlichen, besonders der sakramentalen Amtsbefugnisse und ist deren Quelle. Sein Sitz ist in der Stadt, wo ja das Christentum zuerst Wurzeln gefaßt. Von hier aus nimmt die Missionierung ihren Weg auch aufs Land. Sind die auf dem Lande gegründeten christlichen Gemeinden von der Mutterkirche weit entfernt oder ziemlich groß, so entsendet der Bischof zu ihrer Leitung aus dem Stadtklerus einen Presbyter oder Diakon⁸⁵. Wie in der

⁸² Ebd., 291 f.

⁸³ Ebd., 28. Dieser Kanon hat den älteren Erklärern viel Kopfzerbrechen gemacht. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Auslegungen findet sich bei *Hefele*, a. a. O., 169, und bei *W. Mühlbauer*, Geschichte und Bedeutung der (Wachs-)Lichter bei den kirchlichen Funktionen (Augsburg 1874), 112 ff. *Dale*, a. a. O., 208 ff., 218 ff. Garsias nimmt sanctorum spiritus im Sinne von fideles und erklärt: „damit die Gläubigen, die hier beten, nicht beunruhigt und zerstreut werden.“ Binterim, dem sanctorum = sancta agentium ist, interpretiert: „damit die Priester, welche die heiligen Funktionen vollziehen, dadurch nicht gestört würden.“ Die Mehrzahl der Erklärer jedoch versteht unter sanctorum spiritus die Seelen der Verstorbenen, faßt aber inquietare in metaphorischem Sinn: es sollen die Seelen der Abgeschiedenen durch die abergläubische, aus dem Heidentum stammende Sitte, recht viele Lichter auf den Gräbern anzuzünden, nicht beleidigt werden. Am leichtesten taten sich die, welche die Echtheit des Kanons bestritten. Auf dem richtigen Wege aber ist bereits *Aubespine* († 1630). Er sieht in dem inquietare sanctorum spiritus ein wirkliches Beunruhigen der Seelen der Verstorbenen, die nach dem Glauben der Väter von Elvira eine Zeitlang deren Grabeshügel umschweben, ausgesprochen.

⁸⁴ c. 35. — ⁸⁵ c. 77.

Zentralkirche, so hat der Bischof auch in diesen Landkirchen die volle Jurisdiktion. Ihre Vorsteher sind dem Bischof in allem untergeordnet.

Gefördert und gefestigt wird die Episkopalgewalt durch die einheitliche Abgrenzung und Festlegung der bischöflichen Selbstherrlichkeit. Keinem Bischof ist es gestattet, in den Rechtsbereich eines anderen irgendwie einzugreifen. Der Bischof darf den in einer fremden Diözese Getauften nicht in den Klerus aufnehmen, da dessen Leben ihm völlig unbekannt ist⁸⁶. Er darf einen Büsser, den ein anderer Bischof exkommuniziert hat, nicht rekonzilieren⁸⁷.

Dazu kommt, daß der Bischof noch keinen Metropolitani über sich hat. Es wird allerdings eine *prima cathedra episcopatus* erwähnt. Sie hat ganz besonders die Pflicht, die *literae communicatoriae* auf ihre Zuverlässigkeit zu prüfen⁸⁸. Mag sein, daß wir hier einen Ansatz zur Entwicklung der späteren Metropolitanverfassung haben, die, wie es scheint, im vierten Jahrhundert zum Abschluß gelangt ist⁸⁹. Allein zu unserer Zeit scheinen in Spanien die Metropolitanrechte dem Inhaber des ältesten Bischofssitzes zuzukommen. So erklärt es sich, daß Felix, der Bischof des Bistums Acci (Guadix), das als das erste und älteste in Spanien gilt, auf dem Konzil zu Elvira den Vorsitz führt und zuerst die Synodalakten unterschreibt.

Der Bischof ist auch die Seele und Quelle der sakramentalen Amtsgewalt. Er oder auch ein Priester spendet die Taufe, ein Diakon nur in außerordentlichen Fällen⁹⁰. Der Bischof vollendet die Neugetauften durch Segnung und Handauflegung⁹¹, d. h. er spendet ihnen die Firmung. Ihm steht es zu, schwere Sünder aus der Kirche auszuschließen und bußfertige wieder aufzunehmen⁹². Priester oder Diakonen dürfen nur in Notfällen, z. B. bei Krankheit, und nur auf Befehl des Bischofs die Rekonziliation eines Büssers vornehmen⁹³. Der Rangunterschied zwischen Diakonen und den höheren Hierarchen offenbart sich auch darin, daß erstere bei einer feierlichen Publikation, wie bei der Verkündigung der Kanones auf dem Konzil, gleich dem Volke stehen, während Bischöfe und Priester sitzen⁹⁴.

Dem Volke gegenüber nimmt der Klerus eine bevorzugte und erhabene Stellung ein. Damit, daß gewisse Bedingungen und Schranken für den Eintritt in den Klerikalstand festgelegt werden, wird sein Ansehen nur gesteigert, die Ehre des Amtes erhöht. Vor allem wird tadelloses Vorleben gefordert. Wer in seiner Jugend Unzucht begangen hat, darf nicht zum Subdiakon ordiniert werden, weil er sich dann leicht auch in einen höheren hierarchischen Grad einschleichen könnte. Ist ein solcher aber schon zum Subdiakon geweiht, so muß er abgesetzt werden⁹⁵. Stellt sich heraus, daß jemand vor seiner Diakonatsweihe eine Todsünde begangen hat, so verliert er für immer sein Amt⁹⁶. Häretiker dürfen unter

⁸⁶ c. 24. — ⁸⁷ c. 53. — ⁸⁸ c. 58.

⁸⁹ Gams, a. a. O., 185 ff. *Kirchl. Handlex.* II (München 1912), 2161.

⁹⁰ c. 77. — ⁹¹ c. 38. 77. — ⁹² c. 53. — ⁹³ c. 32.

⁹⁴ Gams, a. a. O., 21. Dale, a. a. O., 313 f. — ⁹⁵ c. 30. — ⁹⁶ c. 76.

keinen Umständen in den Klerus aufgenommen werden. Sind solche vorher ordiniert worden, so sind sie ohne Bedenken abzusetzen⁹⁷. Auch Freigelassene, deren Patrone Heiden sind, sollen nicht zu Klerikern geweiht werden⁹⁸, da sie in einem Abhängigkeitsverhältnis zu ihren früheren heidnischen Herren bleiben. Unerbittlich fordert die Synode von allen Klerikern, was bisher weder Gebot noch Gewohnheit gewesen, ein enthaltsames Leben, sie stellt das erste Zölibatsgesetz auf. Sie verbietet allen den Altardienst versiehenden Klerikern durchwegs den ehelichen Umgang, und zwar unter Strafe der Absetzung⁹⁹. Eine förmliche Entlassung der Frau ist aber nicht geboten. Sie hat jedoch unverzüglich einzutreten, wenn ein Kleriker weiß, daß seine Frau Ehebruch begangen, damit es nicht den Anschein hat, daß von denen, die ein Beispiel guten Wandels sein sollen, Lehren zu Verbrechen ausgehen¹⁰⁰. Die Familie des Klerikers soll eine achtungsgebietende, vorbildliche Stätte der Reinheit sein, in dieser Hinsicht darf er auch nicht den leisesten Verdacht bei den Gläubigen aufkommen lassen. Darum dürfen im Hause des Bischofs, überhaupt in der Wohnung eines Klerikers, keine fremden Frauenspersonen sein. Der Geistliche darf nur eine Schwester oder eine Tochter bei sich haben, und diese müssen das Gelübde der Jungfräulichkeit abgelegt haben¹⁰¹. Er hat sich überhaupt von allem fernzuhalten, was sein Dekorum verletzen könnte, so auch von Handels- und Zinsgeschäften. Bischöfe, Priester und Diakonen dürfen des Gewinnes wegen nicht in den Provinzen herumziehen und die Märkte bereisen. Da sie sich jedoch den Lebensunterhalt erwerben müssen, so ist es ihnen erlaubt, die Handelsgeschäfte durch einen Sohn oder einen Freigelassenen oder einen Mietsmann (Mann gegen Bezahlung) oder einen Freund oder durch sonst jemand ausüben zu lassen. Diese sollen jedoch ihre Handelsgeschäfte nur innerhalb der Provinz abwickeln, in der der Geistliche lebt, für den sie Handel treiben¹⁰². Unter Androhung der Absetzung und Exkommunikation wird dem Kleriker das Zinsnehmen verboten¹⁰³, das als schwerer Verstoß gegen die christliche Bruderliebe gilt.

Neben dem Klerus erscheinen als weitverbreiteter und hochgeschätzter Stand die gottgeweihten Jungfrauen¹⁰⁴. Durch ein feierliches Gelübde im Angesicht der Kirche verpflichten sie sich zu immerwährender Jungfräulichkeit, zur Enthaltung von Unzucht und Ehe. Ob die Gelübdeablegung ein bestimmtes Alter erfordert — c. 1 des Konzils von Hippo 393 verlangt das 25. Lebensjahr, wovon allerdings nach c. 18 des Konzils von Karthago 418 der Bischof abgehen kann¹⁰⁵

⁹⁷ c. 51. — ⁹⁸ c. 80. — ⁹⁹ c. 33. — ¹⁰⁰ c. 65. — ¹⁰¹ c. 27.

¹⁰² c. 19. Bereits Cyprian (*De laps.* bei Hartel I 240, 25) klagt, daß Bischöfe ihre Kirchen verlassen, in fremden Provinzen umherziehen und Märkte besuchen, um gewinnreichen Handel zu treiben, daß sie sich durch Hinterlist und Betrug Grundstücke aneignen und ihr Geld auf einträgliche Zinsen anlegen.

¹⁰³ c. 20.

¹⁰⁴ c. 13. *Hejeler*, a. a. O., 161.

¹⁰⁵ *Freisen*, Geschichte des kanonischen Ehegesetzes (Tübingen 1888), 678.

—, ob dieser Akt unter kirchlichen Zeremonien stattfindet — nach Ambrosius¹⁰⁶ und der Schrift *De lapsu virginis consecratae* 19 und 20 besteht der römische Ritus der Jungfrauenweihe in einer Ansprache des Bischofs, der feierlichen Gelübdeablegung, Einkleidung, Handauflegung, Schleierübergabe und in feierlichen Gebeten¹⁰⁷ —, ob diese Jungfrauen besondere Kleidung tragen, ob sie einen eigenen Platz in der Kirche haben oder sich sonstwie von den gewöhnlichen Gläubigen unterscheiden, ist aus unseren Kanones nicht zu ersehen. Jedenfalls leben sie in ihren alten bisherigen Verhältnissen weiter.

Die Schranken zwischen Christentum und Welt sind gefallen. Häufig und sogar vertraulich verkehren die Christen mit Juden und Häretikern¹⁰⁸ — was allerdings mißbilligt wird — und natürlich auch mit Heiden. Diese sind ja ihre Herren und wiederum ihre Pächter und Sklaven.

Die Sklaverei, dieses traurige Erbstück aus dem Heidentum, besteht ungemindert auch im christlichen Spanien¹⁰⁹. Sie ist zu stark ins ganze gesellschaftliche Leben verflochten, als daß das Christentum schon zu unserer Zeit ihrer Herr geworden wäre.

Heiden und Christen stehen miteinander in enger Fühlung. Christliche Familien haben heidnische Sklaven. Götzenbilder allerdings darf die christliche Herrschaft in ihrem Hause nicht dulden. Nur wenn sie von ihren heidnischen Sklaven Gewalt zu befürchten hat, darf sie ihnen ihre Götzenbilder belassen, sich selbst aber muß sie davon ganz rein halten, jede Berührung und Befleckung mit ihnen sorgfältig meiden¹¹⁰. Christliche Gutsbesitzer halten heidnische Pächter¹¹¹. Heiden entlehnen bei christlichen Männern und Frauen Gewänder zu weltlichem Festgepränge, d. i. zu den öffentlichen Aufzügen¹¹². Ehen zwischen Christen und Heiden sind nicht selten. Dazu nötigt schon das Überwiegen des weiblichen Elementes bei den Christen. Die kirchliche Obrigkeit mißbilligt zwar solche Ehen, droht aber keine Strafe an¹¹³. Dagegen tritt sie ganz energisch und strafend gegen die Ehe mit Häretikern und Juden auf¹¹⁴. Bei der Indifferenz der Heiden ist eben die christliche Religionsübung und christliche Kindererziehung weniger gefährdet und zudem leuchtet die Aussicht auf Bekehrung des heidnischen Gatten, ein schönes, verlockendes Ziel für eine christliche Frau.

Gewalttätiges öffentliches Vorgehen gegen das Heidentum ist verpönt, der Friede geht über alles. Leider kommt es vor, daß übereifrige Christen Götzenbilder zerschlagen, obwohl für ein solches Handeln weder das Evangelium noch die apostolische Praxis eine Handhabe bieten. Freilich, vielfach kostet ihnen dieser unerleuchtete Eifer das Leben. Die spanische Kirche nimmt sie jedoch nicht in die Zahl der Martyrer auf¹¹⁵.

Eine friedliche Zeit ist für die Christen gekommen. Ohne Gefahr können sie

¹⁰⁶ *De virginib.* I, 11; III, 1. *De virginitate* 5.

¹⁰⁷ *Kirchl. Handlex.* II 243, Zeile 4 ff.

¹⁰⁸ c. 16. 50. — ¹⁰⁹ c. 5. 41. — ¹¹⁰ c. 41. — ¹¹¹ c. 40. — ¹¹² c. 57. — ¹¹³ c. 15. — ¹¹⁴ c. 16.

¹¹⁵ c. 60.

Kirchen bauen und ihre religiösen Pflichten erfüllen, ohne Furcht die Gräber ihrer lieben Toten und der großen Martyrer besuchen. Seite an Seite gehen sie im öffentlichen Leben mit ihren einstigen Verfolgern, und es kann nicht überraschen, wenn sie nicht immer zwischen Heidnischem und Christlichem scharf scheiden. Seitdem Diokletian die Christen vom Opferzwang befreit, bekleiden sie Staats- und Gemeindeämter, auch solche, die offiziell zum Opfern verpflichten. In Spanien scheint eben die Frage bezüglich des von Christen oder Katechumenen ausgeübten Flaminates und Duumvirates brennend geworden zu sein, das Konzil entscheidet über aktuelle Fälle¹¹⁶.

Der Flaminat¹¹⁷ ist ein vorwiegend kultisches Amt. Alljährlich versammeln sich zu unserer Zeit in Spanien wie in den andern Provinzen des Römerreichs die Abgeordneten der Provinzstädte beim Heiligtum des Kaisers in der Hauptstadt einer der Provinzen. Dieser Provinziallandtag erledigt zunächst politische Arbeiten und Geschäfte. Er prüft die Verwaltung des vergangenen Jahres, entscheidet, ob die Amtsführung des Statthalters Zufriedenheit und Anerkennung verdient oder ob sie zu Klagen Anlaß gegeben, die, wenn berechtigt, an den Kaiser geleitet werden. Besonders aber liegt ihm der Kaiserkult am Herzen. Darum veranstaltet er glänzende Opfer und Spiele zu Ehren des Kaisergottes. Er bildet eine Festgemeinschaft. Den Vorsitz führt der bereits auf dem vorjährigen Landtag gewählte Priester, der in Spanien Flamen heißt. Er muß Geld und Ansehen besitzen, entweder in seiner Stadt alle Ämter bekleidet haben oder aus dem römischen Ritterstande sein. Sein Amt währt nur ein Jahr. Aber der Titel verbleibt ihm als Ehrung und Auszeichnung für Lebensdauer, ja, in Afrika ist er schließlich erblich geworden. Diese Ehrenflamines oder flamines perpetui genießen in den Provinzialstädten hohes Ansehen und persönliche Immunität, nicht selten sind sie mit Gesandtschaften an den Kaiser betraut.

Der aktive Flamen hat beim Provinzialfest die Opfer für den Kaiser darzubringen und auf seine Kosten dem Volke Spiele zu geben. Auf die Spiele, die Gladiatorenkämpfe, Wettrennen, Schauspiele, ist vor allem das Interesse des Publikums gerichtet, weniger auf die Opfer, die bei dieser Feierlichkeit in den Augen der Menge von jeher eine untergeordnete Rolle gespielt. Kann aber das Opfern wegfallen oder umgangen werden — und seit Diokletians Erlaß ist das möglich —, so verschwindet schon ein Hauptgrund, der dem Christen die Bekleidung des Flaminats verbietet. Freilich, auch die Spiele stehen in grellem Gegensatz zur christlichen Anschauung: die Gladiatorenkämpfe gelten als Menschenmord, und die spanischen Spiele tragen die Unsittlichkeit meist offen zur Schau.

Manche christliche Flamines lassen sich nun bei den Opfern vertreten, ver-

¹¹⁶ c. 2. 3. 4. 55. 56.

¹¹⁷ Darüber handeln: *Duchesne*, *Le concil d'Elvire et les flamines* l. c. 163 ff. *Bigelmair*, *Die Beteiligung der Christen am öffentlichen Leben in vorkonstantinischer Zeit* (München 1902), 112 f., 115 ff.

anstellen aber auf ihre Kosten Spiele¹¹⁸. Doch damit ist schon eine Verschuldung gegeben¹¹⁹. Denn die Verantwortung für all das Unchristliche und Unsittliche, das mit diesen Spielen verbunden ist, trifft in letztem Grunde den Urheber. Andere verschieben die Taufe¹²⁰ und können so freier und ungehinderter den Verpflichtungen des öffentlichen Lebens nachkommen. Doch in unserer Zeit gibt es noch einen anderen, auch für den christlichen Flamen gangbaren Weg. Der Flamen kann nämlich die Spiele durch gemeinnützige Leistungen ersetzen, wie durch Verteilung von Geld, Veranstaltung von öffentlichen Mahlzeiten, Anlegung von Straßen, Brücken, Bauten usw.¹²¹. Auf diese Praxis nimmt offenbar der 55. Kanon Bezug. Er redet von Priestern, d. i. christlichen Flamines, die weder opfern noch von ihrem Vermögen etwas zu den Götzenopfern und natürlich auch zu den Festspielen beisteuern, sondern nur die Auszeichnung des Flamen, den Kranz, tragen¹²². So ist es bei Beobachtung gewisser Vorsichtsmaßregeln auch für den Christen möglich, Flamen zu sein, ohne sich direkt mit den kirchlichen Obern zu überwerfen.

Leichter als das Amt der Flamines verträgt sich das Amt der Duumvirn und der anderen Munizipalbeamten¹²³ mit dem christlichen Bekenntnis. Freilich, auch ihre Amtsführung schließt gewisse Dienste in sich, die sich ohne Verletzung christlicher Grundsätze nicht ausüben lassen. Man denke nur an die Aufsicht der Duumvirn über die städtischen, d. i. heidnischen Priester und Tempel, an ihre Leitung der öffentlichen Festzüge mit ihrem immer halbheidnischen Charakter¹²⁴. Aber das alles versöhnende Mittel hat sich schon gefunden: die Duumvirn haben sich während ihrer Amtszeit, die regelmäßig ein Jahr dauert, von der Kirche fernzuhalten¹²⁵. Das ist „eine kleine, zeitweilige Exkommunikation ohne jeden infamierenden Beigeschmack.“¹²⁶ Ist das Amtsjahr vorüber, dann nehmen sie, vorausgesetzt, daß sie sich während ihrer Dienstzeit nicht schwer verfehlt haben, ihren alten Platz und Rang in der Kirche wieder ein, ohne irgendeine Buße auf sich nehmen zu müssen.

Dieses Verhalten der kirchlichen Behörden beweist tiefes Verständnis für die Bedeutung, die solche Ämter in den Händen von Christen für die Kirche gehabt. Ein schroff ablehnender Standpunkt hätte die wichtigsten und einflußreichsten Stellen ausschließlich an die Heiden gegeben und so das Christentum einer Hilfe und Stütze beraubt, deren es in unserer Zeit noch nicht entbehren kann.

Das ist die positive, ideale Seite des Lebens der spanischen Christen nach den Kanones von Elvira. Nun aber die Kehrseite!

¹¹⁸ c. 3. — ¹¹⁹ Ebd. — ¹²⁰ c. 4.

¹²¹ *Duchesne*, a. a. O., 170 f. *Bigelmair*, a. a. O., 117 f.

¹²² *Hefele*, a. a. O., 179 f. *Duchesne*, a. a. O., 171 f.

¹²³ *Duchesne*, a. a. O., 173 f. *Bigelmair*, a. a. O., 119.

¹²⁴ *Hefele*, a. a. O., 181.

¹²⁵ c. 56. — ¹²⁶ *Duchesne*, a. a. O., 173.

II.

Neben solchen, die aus reiner Gesinnung und innerer Überzeugung Christen werden, gibt es auch solche, die aus unlauteren Absichten und selbstsüchtigen Beweggründen sich taufen lassen und dem christlichen Namen wenig Ehre machen. Natürlich fehlt es auch unter den vielen, die in das Christentum hineingeboren, seit der ersten Kindheit mit ihm verwachsen sind, nicht an solchen, die durch einen glaubens- und sittenlosen Wandel, durch ein unchristliches und unkirchliches Leben ihre Christenwürde schänden. Ja, selbst berufene Vertreter der christlichen Religion neigen zu sittlicher Ausschweifung, religiöser Gleichgültigkeit und Weltsinn.

Bischöfe, Priester und Diakonen begehen zum großen Ärgernis der Gemeinde Unzucht¹²⁷. Gleichgültig behalten manche Kleriker ihre ehebrecherischen Frauen¹²⁸. Unwürdig ziehen andere im Lande umher und treiben Handelsgeschäfte¹²⁹, geldgierig verlangen sie Zinsen¹³⁰. Widerrechtlich nehmen andere Geschenke und Opfergaben entgegen¹³¹. Unwürdige und Sünder drängen sich in den geistlichen Stand ein und verstehen es, von einer hierarchischen Stufe zur anderen emporzukommen¹³², so daß auch die Bischöfe nicht immer Leuchten und Muster sind.

Gottgeweihte Jungfrauen brechen, durch Überredungskunst oder Fleischeschwäche betört, ihre heiligen Gelübde, sie dienen der Fleischeslust und sehen ihr Vergehen nicht ein¹³³.

Daß bei solchen Vorbildern das Volk nicht auf der Höhe des christlichen und sittlichen Lebens steht, ist klar. Saumselig oder gar nicht besuchen Christen den Sonntagsgottesdienst¹³⁴, Katechumenen und Getaufte wohnen ihm *per infinita tempora* nicht an¹³⁵. Neugierig geht manch ein Christ gleich einem Heiden aufs Kapitol, das viele Munizipalstädte in Nachahmung Roms besitzen¹³⁶, um die Götzenopfer mit anzusehen¹³⁷. Aus freien Stücken, nicht gezwungen von der heidnischen Obrigkeit, frivol und leichtsinnig, aus Menschenfurcht und persönlichem Vorteil opfert er im Götzentempel und begeht ein Kapitalverbrechen¹³⁸. Andere Christen lassen sich das Amt des Flamen übertragen, das zu heidnischen Opfern und Spielen verpflichtet und somit Götzendienst, Mord und Unzucht im Gefolge hat¹³⁹, und sie erfüllen diese Pflichten, obwohl es, wie erwähnt, einen Ausweg für sie gäbe. Wieder andere leihen zu heidnischen Festaufzügen, bei denen die Götterbilder mitgeführt werden, ihre Gewänder her und machen sich so indirekt des Götzendienstes schuldig¹⁴⁰. Christliche Herrschaften belassen ihren heidnischen Sklaven ohne jeden Einspruch die Götterbilder¹⁴¹. Christliche Gutsbesitzer gestatten, daß ihre heidnischen Pächter den Aufwand für die

¹²⁷ c. 18. — ¹²⁸ c. 65. — ¹²⁹ c. 19. — ¹³⁰ c. 20. — ¹³¹ c. 28. 29. — ¹³² c. 30. — ¹³³ c. 13.

¹³⁴ c. 21. — ¹³⁵ c. 45. 46.

¹³⁶ *Gams*, a. a. O., 119 ff. *Hejeler*, a. a. O., 182 f.

¹³⁷ c. 59. — ¹³⁸ c. 1. — ¹³⁹ c. 2. 3. — ¹⁴⁰ c. 57. — ¹⁴¹ c. 41.

Opfer, die sie den Göttern des Landbaues, dem Pan, der Flora, dem Vertumnus¹⁴², darzubringen pflegen, und deren Segen nach ihrer Meinung besonders der Herrschaft zugute kommt, ohne weiteres von der Pachtsumme abziehen¹⁴³. Es gibt solche, die aus der katholischen Kirche austreten und zu einer Häresie übergehen und auch ihre Kinder in die Irrlehre überführen. Manche kehren allerdings wieder in den Schoß der Kirche zurück¹⁴⁴. Christen schließen mit Heiden¹⁴⁵, Juden und Häretikern¹⁴⁶ Ehen, ja christliche Eltern verheiraten ihre Töchter sogar an Götzenpriester¹⁴⁷. Viele Christen judaisieren. Kleriker und christliche Laien speisen mit Juden¹⁴⁸. Christliche Grundbesitzer lassen die Früchte auf den Feldern, für die sie Gott danken sollen, von Juden segnen, von ihnen den Erntesege n sprechen und machen damit nach der Anschauung der Synode den Segen der Bischöfe, überhaupt der Christenpriester, unnütz und unwirksam¹⁴⁹. Sodann teilen die Väter die damals allgemein verbreitete Ansicht, daß es Leute gibt, die durch Zauberkünste (maleficium), die sich die Bischöfe im engsten Zusammenhang mit dem Götzendienste denken, Menschen töten¹⁵⁰. Christliche Herrinnen schlagen in wütendem Zorn mit dem Flagrum, das aus mehreren in Metallknöpfen endenden Kettchen an kurzem Stiele besteht, ihre Sklavinnen derart, daß sie innerhalb dreier Tage unter Qualen den Geist aufgeben¹⁵¹. Christliche Gattinnen und Katechumeninnen töten ihre im Ehebruch erzeugten Kinder¹⁵².

Treue und Glauben werden mißbraucht. Manche Christen zeigen Empfehlungsbriefe vor, die gefälscht, auf fremden Namen ausgestellt sind¹⁵³. Reisende Christen lassen sich sodann vielfach nicht von ihrem Bischof, sondern von einem Konfessor Empfehlungsbriefe mitgeben, in der Voraussetzung, daß sie unter der Gloriette dieses Titels in fremden Kirchen bessere Aufnahme und höhere Ehrung erfahren. Und sie haben damit da und dort bei Einfältigen auch wirklich Erfolg¹⁵⁴.

Habgier und Gewinnsucht verleiten Christen zu Zinstreibereien¹⁵⁵ und zu leidenschaftlichem Spiel¹⁵⁶. Sie spielen um Geld auf dem Würfelbrett. Und doch hat dieses Würfelspiel als Hazardspiel einen unsittlichen Charakter und außerdem noch einen heidnischen, da die Würfel mit Götzenbildern, besonders mit dem Bilde der Venus, deren Wurf der beste ist, bemalt sind¹⁵⁷.

Haß und Rachsucht, Lüge und Verleumdung treiben traurige Blüten und verbittern den täglichen Verkehr. Christen schämen sich nicht, Schmähschriften,

¹⁴² Hefele, a. a. O., 173.

¹⁴³ c. 40. — ¹⁴⁴ c. 22. 51. — ¹⁴⁵ c. 15. — ¹⁴⁶ c. 16. — ¹⁴⁷ c. 17. —

¹⁴⁸ c. 50. Gams, a. a. O., 109.

¹⁴⁹ c. 49. — ¹⁵⁰ c. 6. — ¹⁵¹ c. 5. — ¹⁵² c. 63. 68. — ¹⁵³ c. 58.

¹⁵⁴ c. 25. Gams, a. a. O., 77. Hefele, a. a. O., 165 f. Dale, a. a. O., 75. Das nämliche verurteilt c. 9 der Synode von Arles 314. Hefele, a. a. O., 210. Lauchert, l. c., 27.

¹⁵⁵ c. 20. — ¹⁵⁶ c. 79.

¹⁵⁷ Gams, a. a. O., 135. Hefele, a. a. O., 191.

Pasquillen in die Kirche zu legen oder dort anzuheften¹⁵⁸. Christen sind Delatoren, nichtswürdige Angeber, sie machen bei den Behörden über andere Angaben, die sogar die Proskription (Güterkonfiskation) oder die Todesstrafe zur Folge haben¹⁵⁹. Andere geben sich als Zeugen für solch schmählige Anklagen her¹⁶⁰. Auch Bischöfe, Priester und Diakonen sind gegen falsche Anschuldigungen nicht geschützt¹⁶¹.

Ein Laster aber ist es, das wie kein anderes am Lebensmark des christlichen Spanien zehrt, die Unzucht. Sie zeigt sich in all ihren unseligen Formen und Folgen beim Klerus und noch mehr natürlich bei den Laien. Christliche Jünglinge¹⁶² und Jungfrauen¹⁶³ brechen ihr Taufgelübde durch ungeordneten Geschlechtsverkehr. Entheiligung und Mißachtung der christlichen Ehe, Lockerung und Lösung des ehelichen Bandes treten in betrübendem Maße in die Erscheinung. Verheiratete beiderlei Geschlechtes sündigen schwer gegen die eheliche Treue. Es gibt unter den Christen Spaniens Ehemänner, die oft¹⁶⁴ Ehebruch begehen mit Christinnen und auch, was milder beurteilt wird, mit Jüdinnen und Heidinnen¹⁶⁵. Manche solcher Ehebrecher geloben in schwerer Krankheit Besserung und erhalten die Kommunion; doch nachdem sie wieder gesund geworden, fallen sie in die alte Sünde zurück¹⁶⁶. Andere wissen, daß ihre Frauen die Ehe brechen, und trotzdem behalten sie dieselben für immer oder doch noch längere Zeit in ihrem Hause¹⁶⁷. Wieder andere heiraten die Schwestern ihrer verstorbenen Frauen¹⁶⁸. Stiefväter vermählen sich mit ihren Stieftöchtern, sie machen sich der Blutschande schuldig¹⁶⁹. Knabenschänder¹⁷⁰ entweihen die Reihen der christlichen Männer. Christliche Ehefrauen¹⁷¹, auch Gattinnen von Klerikern¹⁷², Katechumeninnen¹⁷³ versündigen sich gleichfalls durch Ehebruch, ja, manche gibt bis zu ihrem Lebensende ihr ehebrecherisches Verhältnis mit einem anderen Manne nicht auf¹⁷⁴. Weiber verlassen ohne Grund ihre Männer und verheiraten sich wieder¹⁷⁵. Andere gehen wohl mit rechtem Grund von ihrem ehebrecherischen Mann, aber sie nehmen zu dessen Lebzeiten wieder einen anderen¹⁷⁶. So manche Christin heiratet einen Katechumenen, von dem sie weiß, daß er seine, allerdings noch nicht getaufte Frau unrechtmäßig verstoßen hat¹⁷⁷. Witwen treiben Unzucht, und gar oft heiraten sie nicht die, mit denen sie sich vergangen, sondern andere¹⁷⁸. Christliche Ehefrauen und Katechumeninnen halten sich ausländische Sklaven mit langen Haaren (comati), Ziersklaven oder Haarkräusler (cinerarii)¹⁷⁹, und benützen sie zur geheimen Be-

¹⁵⁸ c. 52. — ¹⁵⁹ c. 73. — ¹⁶⁰ c. 74. — ¹⁶¹ c. 75. — ¹⁶² c. 30. 31. — ¹⁶³ c. 14. 13.

¹⁶⁴ c. 47.

¹⁶⁵ c. 78. *Hefele*, a. a. O., 190 f.

¹⁶⁶ c. 47. — ¹⁶⁷ c. 70. — ¹⁶⁸ c. 61. — ¹⁶⁹ c. 66. — ¹⁷⁰ c. 71. — ¹⁷¹ c. 63. 70. — ¹⁷² c. 65.

¹⁷³ c. 68. — ¹⁷⁴ c. 64. — ¹⁷⁵ c. 8. — ¹⁷⁶ c. 9.

¹⁷⁷ c. 10. *Hefele*, a. a. O., 160.

¹⁷⁸ c. 72.

¹⁷⁹ c. 67. *Gams*, a. a. O., 129. *Hefele*, a. a. O., 185 f. *Dale*, a. a. O., 152 ff., 164 f.

friedigung ihrer Sinnenlust. Verheiratete Frauen schreiben an männliche, gläubige (getaufte) Laien Freundschaftsbriefe unter ihrem eigenen Namen, den sie nach Landessitte auch nach ihrer Verhelichung führen¹⁸⁰, sie setzen nicht, wie es sein soll, den Namen ihrer Ehemänner bei. Ebenso empfangen sie solche Briefe, die bloß an sie adressiert sind¹⁸¹. Dadurch kommt die eheliche Treue in Gefahr. Eltern lösen die Verlöbnisse ihrer Kinder, ohne daß auf seiten des Bräutigams oder der Braut ein schweres Vergehen vorliegt¹⁸². Üppig blüht die Kuppelei. Insbesondere betreiben die Weiber dieses unsaubere Geschäft. Mütter und Väter verkuppeln ihre Kinder und verkaufen so ihren eigenen Leib, d. h. ihr eigenes Fleisch und Blut¹⁸³.

Den Ausartungen und Auswüchsen des religiösen und sittlichen Lebens in der altspanischen Kirche treten die Bischöfe zu Elvira freilich auch mit ganz energischen Maßnahmen entgegen. Alle, deren Handeln und Wandeln widerchristlich und unvereinbar mit dem Geiste der Gemeinschaft ist, werden aus der Kirche entfernt, für einige Zeit oder für immer. Die Synode verhängt den Ausschluß von der Communio ohne Buße und mit Buße. Communio kann die Eucharistie oder die Kirchengemeinschaft bedeuten. Da aber die Eucharistie das heiligste Vorrecht des Getauften und das Kennzeichen der Zugehörigkeit zur Kirchengemeinschaft ist, so ist der Ausschluß von ihr gleichbedeutend mit dem Ausschluß aus der Kirchengemeinschaft¹⁸⁴. Die Exkommunikation wird ausgesprochen auf unbestimmte Zeit, auf ein bis zehn Jahre, bis zum Tode oder für immer. Eine Würdigung dieser Strafbestimmungen des Konzils von Elvira muß einer besonderen Darstellung vorbehalten bleiben.

¹⁸⁰ Gams, a. a. O., 136.

¹⁸¹ So möchten wir den Kanon 81 verstehen: *Ne foeminae suo potius absque maritorum nominibus laicis scribere audeant, qui (nicht quae) fideles sunt, vel litteras alicuius pacificas ad suum solum nomen scriptas accipiant.* Wir bevorzugen mit Mendoza und Hefele (a. a. O., 191) die Lesart *laicis, qui fideles sunt*, die sich in mehreren Handschriften findet, gegenüber der Lesart *laicis, quae fideles sunt*, die unter anderen Gams (a. a. O., 136) und auch Lauchert (l. c., 26) befürworten. Der Gegensatz zu *laicis quae* ... wäre *clericis quae* Aber was soll man sich unter letzteren vorstellen? Abzulehnen ist die Auslegung, die Dale (a. a. O., 198), Aubespine folgend, von unserem Kanon gibt. Er meint zwar, der Sinn sei trotz mancher Einwände klar. Bei den Frauen der höheren Kleriker, besonders der Bischöfe, habe sich die Gewohnheit gebildet, daß sie unter ihrem eigenen Namen, den sie nach spanischem Brauch auch nach der Verheiratung beibehalten, Empfehlungsbriefe und vielleicht, was allerdings weniger wahrscheinlich sei, private Freundschaftsbriefe an Laien schreiben und ähnliche, an sie und nicht an ihre Ehemänner adressierte Briefe empfangen. Allein dieser Auffassung steht die ganz allgemeine Fassung des Kanons entgegen, die die Annahme einer bestimmten Klasse von Frauen verbietet, und zudem wird im c. 25 das Recht zur Ausstellung von Empfehlungsbriefen nicht einmal einem Konfessor, geschweige denn einer Frau zugestanden.

¹⁸² c. 54.

¹⁸³ c. 12. Hefele, a. a. O., 160 f.

¹⁸⁴ Siehe darüber Gams, a. a. O., 23—27.

Zur Brentano-Emmerich-Frage.

Von Professor Dr. Herm. Cardauns in Bonn.

Im Jahre 1916 veröffentlichte ich in der Zeitschrift „Theologie und Glaube“ (Jahrgang 8, Heft 10) einen Aufsatz „Quellen-Untersuchungen zu Clemens Brentanos Emmerich-Aufzeichnungen“. Wie damals, so ergeht auch jetzt an mich der Wunsch nach einem orientierenden Aufsatz über den Stand der Frage, ein Wunsch, der um so erklärlicher ist, als die seitdem verflossenen acht Jahre zahlreiche weitere Beiträge gebracht haben. Vorausgeschickt sei die Bemerkung: Es kommt mir hier in der Hauptsache an auf die Frage, ob die Bücher und Manuskripte, in denen der Dichter über die ihm gewordenen Mitteilungen der Dulderin berichtet, als zuverlässige Wiedergabe bewertet werden dürfen. Immer wieder muß ja betont werden: Nicht sie selbst ist die Berichterstatteerin über ihre Betrachtungen oder Visionen, sondern sie sind uns im einzelnen nur durch die Vermittlung Brentanos bekannt.

Drei Jahre nach meinem Büchlein „Klemens Brentano. Beiträge, namentlich zur Emmerich-Frage“ (1. Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1915) erschien Pfarrer Nießens Buch: A. K. Emmerichs Charismen und Gesichte. Grundsätzliches, Tatsächliches, Kritisches. (Trier 1918, Petrusverlag.) Und zwar, wie das Vorwort ausdrücklich bemerkt, „auf Wunsch interessierter Kreise anlässlich der Veröffentlichungen von Cardauns.“ Dieselben sind denn auch sehr eingehend berücksichtigt. Abgesehen von einer langen Reihe von meist kritischen Sätzen im einzelnen füllt der Abschnitt „Kritik von Dr. Cardauns und Antikritik“ nicht weniger als 70 Druckseiten. Gern hebe ich hervor, daß Nießen die ausgebreitete Literatur beherrscht und daß seine etwa 80 Druckseiten füllenden wörtlichen Auszüge aus den (von Schmöger nur teilweise und inhaltlich benutzten) Aufzeichnungen des Arztes Wesener in sehr willkommener Weise das Material über A. K. E. bereichern. Auch enthält das Buch Sätze, die ich unterschreiben kann: „Für die Echtheit der Aufzeichnung der Mitteilungen ist in letzter Beziehung Clemens Brentano allein haftbar,“ während „über das heiligmäßige Leben und die Charismen ein ungemein reichliches Aktenmaterial vorliegt“. „Wohl bieten die unter tausend Schwierigkeiten aufgezeichneten Gesichte viele Probleme, die gewiß noch manche Untersuchung veranlassen werden,“ (S. 2) und „selbstverständlich sind einzelne Irrungen in dem Schreibenden wie in der Erzählenden [d. h. Brentano und Emmerich] nicht ausgeschlossen“ (S. 141). „In bezug auf alles andere [als „Das Göttliche in der Vision“] ist die begnadigte Person mehr oder weniger sich selbst überlassen. Noch vermehrt werden die Schwierigkeiten, wenn die Niederschrift der Visionen nicht durch die begnadigte Persönlichkeit selbst [also in unserem Falle nicht durch die Dulderin von Dülmen, sondern durch Brentano] geschieht“. Danach könnte man eine ruhige Auseinandersetzung erwarten, um so mehr, als Nießen (S. 135) mich meinen Standpunkt mit meinen eigenen Worten „be-

grenzen“ läßt: „Fern liegt es mir, zu anderen Seiten des Emmerich-Problems argumentierend Stellung zu nehmen. Meine engbegrenzten Studien haben es ja weniger mit der Nonne von Dülmen zu tun als mit Brentano und mit ihr zunächst insofern, als „der Pilger“ ihr Sprachrohr, ihr Schreiber und Redakteur ist.“

Statt dessen hat Nießen seine Antikritik mit zahlreichen Bemerkungen versehen, die mehr Temperament als Höflichkeit zeigen, wenn er beispielsweise meint, daß ich „fast nur ein Auge für das contra zu haben scheine und dadurch meistens nur die halbe Wahrheit sage“. Ich werde ihm auf diesem Wege nicht folgen und verzichte auch auf eine Blumenlese aus seinen Übertreibungen, Unterstellungen usw., auf jede irgendwie ins einzelne gehende Duplik. Wir stehen nun einmal auf ganz verschiedenem Boden: Von der Zuverlässigkeit Brentanos und dem göttlichen Ursprung so ziemlich alles dessen, was er als Gesichte seiner heiligmäßigen Freundin erzählt, ist Nießen so fest überzeugt, daß er meine Zweifel als Angriff auf heilige Güter auffaßt, während ich das Recht beanspruchte, an Brentanos Schriften die Sonde der Quellen-Untersuchung zu legen.

Herausgefordert war diese durch Behauptungen wie: „Anna Katharina weist auf ihre Gesichte als auf die ausschließliche Quelle ihres Wissens und aller Kenntnisse hin“ (Schmöger); „der Inhalt der Visionen war überhaupt in keinem Buche der Welt zu finden“ (Wegener). Als ich, anknüpfend an Stahls Vergleichung des „Bitteren Leidens“ mit Martin v. Cochem, die Visions-Berichte mit älterer Literatur verglich, stellte sich in einem mich selbst überraschenden Grade das Gegenteil heraus. Nicht nur einzelne Stellen, sondern Berge von solchen ließen sich in heidnischen Sagen, christologischen und Heiligen-Legenden, in den Apokryphen nachweisen, und zwar nicht bloß stofflich, sondern oft wörtlich. Man kann solches Erbgut der Vergangenheit mit pietätvoller Dankbarkeit bewerten als Erzeugnis frommen, auch dichterischen Sinnes, aber man verletze nicht das Gebot der Wahrheit, indem man es ohne strenge Sichtung geschichtlich behandelt. Erst recht nicht, wenn darunter in Menge handgreifliche Märchen und Wundergeschichten begegnen, an die längst kein urteilsfähiger Katholik mehr glaubt. Und Brentanos Aufzeichnungen wimmeln von solchen. Die unbedingten oder doch nahezu unbedingten Vertreter ihres übernatürlichen Charakters helfen sich dadurch, daß sie an der tatsächlichen Richtigkeit der alten Legenden usw. mehr oder weniger festhalten und in der Übereinstimmung der Visionen nicht eine natürliche Abhängigkeit, sondern eine Bestätigung des visionären Charakters erblicken, wenn auch in zahlreichen Fällen Selbsttäuschungen, Mißverständnisse, Fehler und Widersprüche bei Brentano-Emmerich klar am Tage liegen. Um nur einige Beispiele herauszugreifen: Will man noch ernstlich die Echtheit des Briefwechsels zwischen Christus und Abgar von Edessa behaupten? Oder die Zuverlässigkeit zahlreicher seltsamer Wundererzäh-

lungen, die schon in mittelalterlichen Sammlungen im Stil der *Legenda aurea* genau so wie bei Brentano-Emmerich zu lesen sind? Wie will man es erklären, daß die Visionen sich einerseits mit den Bekenntnissen des heiligen Augustinus und den Perpetuaakten decken, andererseits befremdliche Abweichungen aufweisen? daß uns nicht einmal die seltsame Erklärung des Namens der heiligen Veronika (*vera icon*) erspart bleibt? daß die phantastische Erzählung von der heiligen Ursula einmal abgelehnt, ein andermal, unter schärfsten Ausfällen gegen die bösen Zweifler, gegen den „Kot der Kritik“, verteidigt wird? oder die Übersetzung der mittelhochdeutschen Bezeichnung der Heiligen Schrift (die alte und die niuwe ê) mit „Ehe“ statt mit „Gesetz“? Niederschriften von Visionen sind nun einmal keine göttlichen Offenbarungen, sondern Gegenstände besonnener Kritik. Nießen scheint diesen Standpunkt (vgl. die oben erwähnten Zitate) anzuerkennen, aber an anderer Stelle zurückzuweisen: „Eine prinzipielle Forderung von »Quellen-Untersuchungen« einer Vision ist eigentlich die Leugnung der Vision.“ *Hümpfner* (vgl. unten) bemerkt dazu trocken: „Er übersieht, daß in unserem Fall eben die Frage ist, wieweit wir überhaupt Visionen vor uns haben oder Produkte Brentanos“ — und, füge ich bei, ob und inwieweit sie, auch wenn sie von Brentano wortgetreu wiedergegeben sein sollten, als Gesichte oder als Betrachtungen anzusehen sind. Brentano hat bekanntlich in der Einleitung zum „Bitteren Leiden“ für die „Fasten-B e t r a c h t u n g e n einer frommen Klosterfrau“ „feierlich gegen den mindesten Anspruch auf den Charakter historischer Wahrheit protestiert“, obwohl er sie zweifelsohne als übernatürliche Visionen angesehen und behandelt hat. Trotzdem heißt es im Titel des „Bitteren Leidens“ und auch des Marienlebens noch immer: „Nach den B e t r a c h t u n g e n“. Erst die Titel der späteren Veröffentlichungen Schmögers sprechen nicht mehr von Betrachtungen, sondern von Gesichtern.

Wenn Nießen meine Untersuchungen „ein Zerstören von Blumen und Blüten, ein Verschleudern von Früchten und Wirksamkeiten“ nennt, mir „eine Kühle und Kälte gegen Gaben“ vorwirft, „welche die Vorsehung an erster Stelle Deutschland zugebracht hat“, so muß ich ihn bei seinem Glauben lassen. Ich berücksichtige sein Buch nur noch für wenige Stellen, welche Anlaß bieten, mich über einige seitdem erschienene Veröffentlichungen zu äußern.

Nießen hat (S. 118 ff.) meinen Druck der Erinnerungen *Luise Hensels* an A. K. Emmerich („Hochland“, Juliheft 1916) fleißig benutzt, aber sich dann bemüht, Luisens sehr entschiedene Zeugnisse gegen Brentanos Zuverlässigkeit zu entkräften (149 ff.). Jetzt stellt sich heraus, daß ihre Zweifel noch weiter zurückreichen, als man bisher wußte. Dies ergibt sich aus Artikeln der Kölnischen Volkszeitung Nr. 714 und 717 vom 4. und 5. Oktober 1921 von *P. Paschalis Neyer*, O. F. M., dessen „ungedrucktes Material“ auf *Schlüter* zurückgeht. Schon im August 1838 schreibt dieser in sein Tagebuch: „Die Visionen der Heiligen, z. B. der Emmerich, betrachtet sie [L. Hensel] als eine höhere, heilige Poesie der Wahrheit, die Gott zum Trost und zur Erquickung den heiligen Seelen ver-

leihe, versteht sie aber nicht buchstäblich, noch als exakte, historische Wahrheit bis ins kleinste. Sie erklärte einfach und grad heraus, die Visionen vieler Heiligen widersprächen einander in jenen Ausmalungen, welche über die Heilige Schrift hinausgehen. Brentano sei ein höchst geistreicher und interessanter Mann, einer ruhig verständigen Erklärung sei er nicht fähig; er sei so ganz und durchaus Dichter, daß jeder Gegenstand, jedes Ereignis sofort in seiner Seele sich neugestaltet, und seine Mitteilung zum Gedicht umgewandelt erscheine. Dabei sei er aber redlich und gewissenhaft.“ 1840 liest man in Schlüters Tagebuch: „Ich bemerkte Pauline v. Mallinckrodt den Unterschied zwischen der Kreuzigung, wie sie Brigitta [von Schweden] und die Katharina Emmerich [nach Brentanos Bericht] in unseren Tagen gesehen und beschrieben, und daß Luise Hensel meine Ansicht hierin zuerst berichtet habe.“ Und aus einem Briefe Hensels an Schlüter vom 11. Mai 1855 zitiert P. Neyer den folgenden, in Schlüters Druck der Henselschen Briefe fehlenden Satz: „An das »Leben Mariä« [Brentanos], d. h. ob der historische Verlauf so gewesen und auch, ob er von der lieben seligen Emmerich so gesehen, glaube ich vielleicht noch weniger als Sie.“ Am Schluß faßt P. Neyer sein Ergebnis dahin zusammen, „daß L. H. die Emmerich wirklich als eine Heilige immer verehrt hat, daß sie in der Wertung ihrer Visionen eine eigene, von der gewöhnlichen abweichende Meinung vertritt, daß sie der Aufzeichnung dieser Visionen durch Brentano sehr skeptisch gegenübersteht, aber an seinem guten ehrlichen Willen nie gezweifelt hat. Daß Luisens Stellungnahme nicht aus Eifersucht oder Verdruß, sondern aus tiefster Überzeugung entstanden ist, daß Schlüter ähnlich denkt wie L. H.“

S. 265 druckt Nießen einen langen Brief des Frl. v. Krane ab, der sich u. a. mit Luise Hensels Ablehnung der Zuverlässigkeit Brentanos beschäftigt, und erwähnt „die geistvolle Künstlerin“ mit wärmster Anerkennung. Seitdem hat A. v. Krane eine Art Emmerich-Biographie geschrieben: Die Leidensbraut. Geschichte eines Sühnelebens (Köln, Bachem. 1921). Ich habe das Buch im Januarheft der vom Borromäus-Verein herausgegebenen Bonner „Bücherwelt“ so ausführlich besprochen, daß ich mich hier kurz fassen darf. Die gefeierte Prosadichterin, deren Bedeutung als solche ich nicht verkenne, die aber Beruf für Lösung kritischer Fragen nicht besitzt, will auf Brentanos Tagebücher „nicht allzulange eingehen, um den Gang des Lebensberichtes der Leidensbraut nicht zu sehr zu unterbrechen.“ Trotzdem nimmt sie immer wieder für den „getreuen Abschreiber der Seherin“, wie sie Brentano in dem Briefe an Nießen nennt, Partei und vertritt den Inhalt seiner Emmerich-Berichte fast unbedingt. Für die Beurteilung der Brentano-Frage ist das (von Hümpfner S. 28 aufs schärfste abgelehnte) Buch wertlos, und als Biographie nur mit sehr starker Einschränkung zu gebrauchen. Es enthält auffallende Beispiele, wohin gläubige Gemüter sich verlocken lassen, um „Bestätigungen“ für die Gesichte zu finden. Von dem stufenförmigen Aufbau des Turms von Babel habe die Emmerich gesprochen, noch ehe die Gelehrten etwas von der Ruine des Bel = Tempels bei

Birs Nimrud wußten — und doch hat schon der den Gelehrten leidlich bekannte Herodot die Stufenform deutlich beschrieben. Noch befremdlicher wirkt die Bestätigung der Beschreibung des phantastischen „Prophetenberges“ durch — Sven Hedin. Der schwedische Entdecker schildert in glühenden Farben den Sonnenaufgang an dem heiligen Berge Kailas in Tibet, und dann fragt Frl. v. Krane: „Also scheint es doch eine Grundlage für den Prophetenberg zu geben?“ Jawohl, ein Berg bei Brentano wie bei Sven Hedin, das ist aber auch so gut wie alles; das Sonderbarste dabei aber ist, daß Sven Hedin bei dem schönen Sonnenaufgangsbild dem Prophetenberg Kailas den Rücken dreht, und daß Frl. v. Krane zwei von ihm beschriebene Berge verwechselt hat.

Zustimmend erwähnt Nießen (S. 201 ff.) topographische Untersuchungen des Lazaristen Richen über Örtlichkeiten des Heiligen Landes. Irre ich nicht, so ist der verstorbene Bruder von Msgr. L. Richen (heute Stiftsherr zu Aachen) gemeint. Letzterer ist Generalsekretär des Deutschen Vereins vom Heiligen Lande und hat dieses seit etwa 30 Jahren wiederholt besucht. Schon 1915 schrieb er mir nach der Lesung meines Brentano-Büchleins: „Weit entfernt von jeder Voreingenommenheit, mehr zum Gegenteil geneigt,“ habe er „das arme Leben Jesu“ in der Schmögerschen Ausgabe (1896) zur Hand genommen. „Ich muß aber sagen, daß ich bald auf eine solche Unsumme von Unwahrscheinlichkeiten, Ungereimtheiten, Widersprüchen mit der Wirklichkeit, Gegensätzen gegen die Sitten und Gewohnheiten des Orients stieß, daß es mir nachgerade unbegreiflich ist, wie ein mit orientalischen Gegenden, Verhältnissen und Vergangenheit Vertrauter auch nur ein Wort über den Wert der »Gesichte« noch verlieren kann. [Ob und inwieweit die „Gesichte“ richtig wiedergegeben oder interpoliert sind, wird von Richen nicht erörtert.] Das Lokal-Kolorit fehlt, während es aus jedem Satze der Heiligen Schrift für einen Palästina-Kenner hervorleuchtet.“ Folgen drastische Einzelheiten.

Seine Absicht, diese Dinge öffentlich zu besprechen, hat Richen ausgeführt. Zuerst in zwei Doppelheften (Nr. 5 bis 8, Mai bis August) des Kölner Pastoralblatts von 1922, wo aber „wegen Raum mangels der Abschnitt über profanwissenschaftliche und topographische Irrtümer nicht abgedruckt werden konnte“, und 1923, teilweise unter wörtlicher Benutzung der beiden Artikel des Pastoralblatts, in den Biblischen Studien unter dem Titel: „Die Wiedergabe biblischer Ereignisse in den Gesichten der A. K. Emmerich“ (Band XXI. (1923) 1. Heft). Im Gegensatz zu anderen Kritikern behandelt Richen die Glaubwürdigkeit Brentanos als nebensächlich. „An und für sich ist diese Frage für die Beurteilung der Visionen weniger von Belang, da unsere Ausführungen nicht mit der Person der Seherin, sondern mit den G e s i c h t e n zu tun hatten. Nicht wer geirrt hat, sondern ob geirrt ist, ist die wichtige Frage. Ob Emmerich die Fehler begangen oder Brentano, die Bücher, welche vorliegen, erweisen sich als apokryph.“ Wie mir scheint, wird hier die Bedeutung des Brentanoschen Anteils unterschätzt. Für die richtige Beurteilung des ganzen Problems sind

beide Standpunkte berechtigt, und die Kritiker, welche die Personenfrage in den Vordergrund stellen, haben doch auch die Untersuchung des Stoffs in Brentanos Büchern und Handschriften nicht vernachlässigt, auch wenn sie die persönliche Verantwortung der Emmerich geringer einschätzten, als dies Richen tut. Beide Methoden ergänzen sich. Richen bespricht in drei Kapiteln, sein im Titel fixiertes Thema überschreitend, das Verhältnis der Visionen zu den weltlichen Wissenschaften, zur Topographie Palästinas und zu dem Texte der Bibel, in drei weiteren die Vorliebe der Emmerich für bestimmte Dinge oder Ereignisse, ihren Hang zum Sonderbaren und Wunderbaren und ihr Verhältnis zu anderen Seherinnen. Er kommt dabei zu einer langen Reihe auffälliger, manchmal verblüffender Ergebnisse. Schwerer als alle hervorgehobenen Einzelheiten wiegt ihm „das vollständige Fehlen des Erdgeruches Palästinas, der bei den Evangelien so stark hervortritt. Darin weiß ich mich mit jedem Kenner Palästinas und unbefangenen Leser Emmerichs einig“ (Schlußwort 72). Widerspruch sieht er voraus, und er ist bereits erfolgt in zwei Aufsätzen P. Völlmeckes: „A. K. Emmerich als Missionärin und die neueste Kritik“ (Nr. 23 und 24 der Wiener Zeitschrift „Das neue Reich“ 1924). Leider war mir der erste Artikel nicht zugänglich; aus dem zweiten habe ich nicht entnommen, daß die Feststellungen Richens in irgendwie erheblichem Grade widerlegt sind.

Eine sehr eingehende Untersuchung über Brentanos persönlichen Anteil an dem Text der Visionen hat ein Mitglied des Augustinerordens geschrieben, dem auch A. K. Emmerich angehörte: Klemens Brentanos Glaubwürdigkeit in seinen Emmerich-Aufzeichnungen, unter erstmaliger Benutzung der Tagebücher Brentanos, von P. Winfried Hümpfner (Würzburg, St.-Rita-Verlag. 1923. 574 S.). Auch hier verweise ich, um den Raum dieser Zeitschrift nicht ungebührlich in Anspruch zu nehmen, auf frühere Besprechungen aus meiner Feder in der Kölnischen Volkszeitung Nr. 35 vom 14. Januar 1924 und in der Wiener Reichspost Nr. 14 vom gleichen Tage. Das Wiener Blatt hat dann (Nr. 55 vom 25. Februar) einem Gegenartikel von P. Völlmecke, S. V. D., Aufnahme gewährt, der sich mehr mit mir als mit Hümpfner beschäftigt. Mit Vergnügen erkenne ich an, daß Hümpfner meinen Quellen-Nachweis, d. h. die oft ganz verblüffenden Kongruenzen der Niederschriften Brentanos mit älterer Literatur, sehr erheblich vervollständigt, und zwar nicht bloß mit den von mir zur Vergleichung herangezogenen Büchern (Martin von Cochem, mittelalterlichen Legenden usw.), sondern auch mit solchen, bei welchen ich Kongruenzen oder Berührungen nicht ermittelt hatte. So bei der rätselhaften Reise Christi nach Cypern, in welcher er Verwandtschaft mit der Praeparatio evangelica des Eusebius nachweist. Starke Beeinflussung Brentanos nimmt er besonders an durch Calmets Biblische Untersuchungen. Jugendgeschichten von Heiligen, die in den betreffenden Legenden fehlen, hält er für freie Erfindungen des Dichters, desgleichen den ganzen Bericht über die cyprische Reise, von der kein Evangelist ein Wort weiß.

Weit über den Quellennachweis hinaus gehen Hümpfners Untersuchungen

zur „Glaubwürdigkeit“ des „Pilgers“, bei denen er sich vielfach auf ungedrucktes Material stützt, in erster Reihe auf die „Tagebücher“, die er in Rom einsehen konnte und als erster kritisch untersucht. Drei dieser elf Manuskriptbände wahren die Form des Tagebuches (1818–21), vier weitere behandeln das Leben Christi, die übrigen vier sind Materialsammlungen. Die ursprünglichen, gleichzeitig mit oder sofort nach den Unterhaltungen mit der Emmerich niedergeschriebenen Notizen Brentanos sind verloren. Alles von Brentano Nachgelassene ist erst nach dem Tode der Emmerich geschrieben worden, zum Teil viel später. Namentlich das Studium des ungedruckten Materials führte Hümpfner zu radikalen Ergebnissen. Abschriften Brentanos aus den Tagebüchern Overbergs und Dr. Weseners zeigten Abweichungen von den beiden Vorlagen. Brentano habe sich „Briefeffiktionen“ gestattet, indem er eigene und an ihn gerichtete Briefe erfand oder willkürlich veränderte. Bei Bearbeitung für den Druck habe er seine eigenen Aufzeichnungen „verunechtet“, indem er sie änderte, kleine und große Zusätze machte. Am eingehendsten behandelt Hümpfner die „dichterischen Eigentümlichkeiten“ Brentanos, zahllose Stellen, in denen er, nicht die Emmerich, sich als Autor verrate. Ein halbes Hundert dieser fast 250 Druckseiten befaßt sich mit dem „Mißbrauch der Reliquienerkenntnis A. K. Emmerichs“, die Hümpfner übrigens als Tatsache annimmt. „Die Prophezeiung als angebliche Lebensbestimmung“ der Emmerich ist für Hümpfner eine „Fälschung“ Brentanos, der dabei beabsichtigt habe, „gewissermaßen den ganzen Wahrheitsgehalt des Christentums unter der Gestalt von Visionen zu bieten.“ Angedichtet habe er auch sich selbst die gottgewollte Lebensaufgabe, den Schatz dieser „Gesichte“ für die Menschheit zu retten. Zusammenfassend schreibt Hümpfner schließlich: „Daß Brentano absichtlich eigene Erfindungen und Erzählungen anderer als Gegenstand Emmerichscher Gesichte in die Tagebücher verwoben, das steht unleugbar fest! Freilich will das nicht besagen, daß alles, was Brentano an Visionen berichtet, Mystifikation sei. Nur die »Rieseninterpolation«, die Cardauns sich noch scheut, auf Brentanos Rechnung zu schreiben, müssen wir jetzt unbedenklich annehmen. Nicht bloß seine objektive, auch seine subjektive Glaubwürdigkeit muß entschieden verneint werden. Den nach Ausscheidung der sicher Brentanoschen »Visionen« noch verbleibenden Komplex von Visionsberichten hat vor allem der Mystiker und der Biograph A. K.s zu beurteilen.“

Selbstverständlich kann Hümpfners Buch nicht auf sofortige und unbedingte Zustimmung rechnen, schon weil kein Rezensent imstande ist, alle Einzelheiten des fast 600 Seiten zählenden Bandes zu prüfen. Das verlangt der Verfasser selbst nicht, und für *Sebastian Merkle*, der ein Geleitwort dazu geschrieben hat, ist es zwar „nicht bestreitbar, daß im großen ganzen der Verfasser das Richtige getroffen und daß man von der Freiheit, mit welcher Brentano über das ihm gegebene Material schaltete, bisher auch nicht entfernt den vollen Begriff hatte“; aber vorausschickt er den Satz: „Man kann darüber streiten,

ob alle Einzelheiten haltbar sind.“ Dem schließe ich mich an und betone: Nach der subjektiven Seite scheint mir Hümpfner Brentano überscharf zu beurteilen. So eigenartige Persönlichkeiten wie der größte Romantiker, dieser geistreiche Phantast mit dem übersprudelnden Temperament, dürfen beanspruchen, daß man bei ihnen schärfer zwischen Unwahrheit und Lüge oder Fälschung unterscheidet, als bei Herren Hinz und Kunz. Hümpfners Werk zeugt von gründlicher Arbeit und großem Scharfsinn. Natürlich ist die Diskussion damit nicht zu Ende. Vielleicht darf man weiteres von einer Spezialarbeit Hümpfners über das Tagebuch Dr. Weseners erwarten, das bereits für den Druck vorbereitet ist, und von einer in Aussicht stehenden Biographie der Dienerin Gottes.

Meine Bedenken, ob Hümpfner nicht doch zu weit gegangen ist, werden verstärkt durch den Aufsatz von *Richen*: „Besprechung des Werkes: Kl. Brentanos Glaubwürdigkeit“ usw. in der Linzer theologisch-praktischen Quartalschrift 1924 2. Heft. Er hält fest an seiner Auffassung, es komme weniger auf Quellen-Untersuchung und Brentanos Glaubwürdigkeit an, als auf die Frage: ob die Visionen in ihrer nun einmal vorliegenden Gestalt „als wahre Privatoffenbarungen gelten können“ oder „eine einzige große Täuschung sind“. Letzteres behauptet Richen unbedingt. Den Einfluß Brentanos leugnet er nicht, aber Hümpfners Buch habe diesen Einfluß weit übertrieben. Es sei „eine Z w e c k s c h r i f t“. Es liegt in Rom der Antrag auf Seligsprechung Emmerichs vor, die Schriften, die unter ihrem Namen kursieren, müssen mit ihren endlosen Irrtümern ein schweres, vielleicht unübersteigliches Hindernis sein. Nicht also das Schwarzmachen Brentanos, sondern die Weißmachung Emmerichs ist der eigentliche Zweck des Buches.“ Ich möchte diesen Satz nicht unterschreiben, aber die „Rieseninterpolation“ in dem von Hümpfner angenommenen Umfange, welche nur einen bescheidenen Bruchteil der gedruckten Visionen auf die Rechnung der Emmerich setzt, ist mir sehr zweifelhaft. Die Ausführungen Richens gegen die These Hümpfners bringen sehr beachtenswerte Momente bei, beachtenswert namentlich die Berufung auf das Tagebuch Weseners, das manche Sätze über die Visionen enthält, die inhaltlich in den später entstandenen Berichten Brentanos wiederkehren.

Noch ein Wort über das Verhältnis kirchlicher Instanzen zu der Frage. Bisher glaubte man, nur zwei der drei Zensoren, welche der Riten-Kongregation Gutachten über die Visionstexte erstatteten, hätten sich gegen dieselben ausgesprochen. Auch ich (vgl. die verschiedenen Notizen in meiner Brentano-Schrift 128) hatte dies angenommen. Irrig, wie sich aus der im folgenden Jahre in Rom gedruckten Positio ergibt. Das Urteil über Brentano war e i n s t i m m i g. Auch der dritte Zensor erklärt: „Klemens Brentano scheint nicht als vertrauenswürdiger Mann anzusehen zu sein für die Aufzeichnung der Visionen“; nur schreibt der Zensor weiter: „Ob aber deshalb die Visionen aus den Prozeßakten überhaupt auszuschließen seien, diese Frage kann kaum gelöst werden, bevor wir die Visionen selbst geprüft haben werden.“ Näheres mag man bei

Hümpfner 36 nachlesen, der an anderer Stelle (Vorwort II) bemerkt: „Eine offizielle Entscheidung der Riten-Kongregation liegt noch nicht vor. Die Unterlage für eine solche Entscheidung sollte eben die vorliegende Arbeit bilden.“ Offenbar hat er sie im amtlichen Auftrag geschrieben. Dies ist schon daraus zu entnehmen, daß ihm in Rom die Tagebücher Brentanos wie überhaupt die Akten des Seligsprechungsprozesses zugänglich waren, und wird bestätigt durch einen Bericht (im Westfälischen Merkur vom 25. Januar 1922) über Besuche bei mehreren an dem Prozeß beteiligten Herrn. Danach äußerte der Postulator des Prozesses, der Spanier P. Esteban: „Eine besondere Schwierigkeit boten die der Seligen zugeschriebenen Bücher. Wir sind damit beschäftigt, den Nachweis zu erbringen, daß diese Schriften mit Unrecht ihr zugeschrieben werden, und damit wird auch ein großes Hindernis für den günstigen Verlauf des Prozesses geräumt für die Riten-Kongregation, bei welcher der Seligsprechungsprozeß anhängig gemacht ist.“ Wie dieser „Nachweis“ durch Hümpfner ausgefallen ist, haben wir oben gesehen. Ende 1921 hat auf einer Kölner Emmerich-Tagung der als Vertreter des Erzbischofs Kardinal Schulte erschienene Domkapitular Steffens geäußert: „Man dürfe nicht der Stigmatisation und den Offenbarungen übertriebene Bedeutung beimessen, sondern müsse das Hauptgewicht auf das durch heilige Liebe mit Gott verbundene heldenhafte, heiligmäßige Leben der Verstorbenen legen.“ (Bericht der Kölnischen Volkszeitung Nr. 905 vom 12. Dezember 1921.)

Neuordnung der Jugendfürsorge durch das Jugendwohlfahrtsgesetz.

Von Amtsgerichtsrat Ludwig Clostermann in Bonn.

Die nachfolgenden Darlegungen verdanken ihre Entstehung einem Wunsche der Schriftleitung dieser Zeitschrift. Es sollte der Versuch gewagt werden, aus der neueren Jugendgesetzgebung das für den praktischen Seelsorger Bedeutsame herauszuheben und zu beleuchten — ohne in die Breite eines gelehrten Kommentars zu verfallen, aber immerhin, im Gegensatz zu manchen anderen Darstellungen, so ausführlich, daß auch der mit anderen Sorgen und Arbeiten überlastete Nichtfachmann im Einzelfalle die vorliegenden Ausführungen zu Rate ziehen kann.

Zwei Jugendgesetze aus der neuesten Zeit kommen zu diesem Zwecke vor allem in Frage: das Jugendwohlfahrtsgesetz vom 9. Juli 1922, in Geltung seit 1. April 1924, und das Jugendgerichtsgesetz, das am 1. Juli 1923 in Kraft trat. Das erstgenannte und zeitlich frühere soll den Anfang machen¹, das zweite für ein späteres Heft zurückgestellt bleiben.

I. Allgemeines.

Die Kriegs- und noch mehr die Nachkriegszeit haben ein gesteigertes allgemeines Interesse an der Jugend mit sich gebracht. Wir sind uns alle klar, daß unsere Zukunft mehr denn je in des Wortes vollster Bedeutung auf unserer Jugend beruht. Allein von ihr können wir Gesundheit und Aufstieg erwarten. Die Weimarer Verfassung hat daher in Art. 7 die Bevölkerungspolitik, die Mutterschafts-, Säuglings-, Kinder- und Jugendfürsorge der Reichsgesetzgebung vorbehalten. Solange und soweit jedoch das Reich von diesem Gesetzgebungsrecht keinen Gebrauch macht, behalten die Länder das Recht der Gesetzgebung. — Als erstes Reichsgesetz auf Grund dieser Verfassungsbestimmung ist das JWG. ergangen.

¹ Die Quellen finden sich in folgenden Gesetzen und Verordnungen:

1. Reichsjugendwohlfahrtsgesetz v. 9. 7. 1922, Reichsgesetzblatt I, 633 (abgekürzt: JWG.).
2. Verordnung über Inkrafttreten des JWG. v. 14. 2. 24, RGBl. I, 110.
3. Preuß. Ausführungsges. z. JWG. v. 29. 3. 24, Preuß. Gesetzsammlung 180 (abgekürzt: AG. JWG.).
4. Verordnung über Fürsorgepflicht v. 13. 2. 24, RGBl. I, 100.
5. Preuß. Ausführungsvdg. zu dieser VO. (Nr. 4) v. 17. 4. 24, Preuß. GS. 210.
6. Ausführungsanweisung des Preuß. Ministers für Volkswohlfahrt vom 29. 3. 1924.

Für ein eingehenderes Studium sind neben den verschiedenen einschlägigen Abhandlungen, Kommentaren und Zeitschriftenaufsätzen, die ich in einer „Übersicht“ zusammenstellen gedenke, besonders empfehlenswert die Materialien zum JWG., d. h. die Regierungsvorlage mit Begründung sowie die Ausschuß- und Reichstagsberichte, leihweise zu beziehen vom Bureau des Reichstages. Fortlaufend unterrichtet insbesondere das Zentralblatt für Vormundschaftswesen, Jugendgerichte und Fürsorgeerziehung (ab 1. April 1924: für Jugendrecht und Jugendwohlfahrt). Berlin, Heymann. (Monatlich 0,80 M.)

Das neue Gesetz befindet sich in Übereinstimmung mit Art. 122 DRV.² und bezweckt, alle Einrichtungen, die der Jugendwohlfahrt dienen, *e i n h e i t l i c h* z u o r g a n i s i e r e n. Auf diese Weise sollen alle Kräfte, die für die Jugendwohlfahrt zur Verfügung stehen, zusammengefaßt und der gerade auf dem Gebiet der Jugendwohlfahrt unheilvollen Zersplitterung begegnet werden. Um das zu erreichen, werden einerseits behördliche Stellen geschaffen, die das ganze Reichsgebiet mit einem gleichmäßigen Netz überziehen, alle gleichmäßig aufgebaut und mit den gleichen Aufgaben betraut sind. Auf der andern Seite werden Vorschriften gegeben über das Zusammenarbeiten dieser Behörden untereinander und mit der freien Liebestätigkeit. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß das JWG. nur ein R a h m e n g e s e t z ist, d. h. es will die organisatorischen Grenzen abstecken, innerhalb derer die Jugendwohlfahrtspflege sich bewegen soll. Die einzelnen Teilgebiete werden durch besondere Gesetze geregelt³. Auf die örtlichen Verhältnisse wird weitgehend Rücksicht genommen und daher der Landesgesetzgebung in umfangreicher Weise Einzelregelung vorbehalten. Das JWG. wird so zu „einem ersten, großen und selbstverständlich noch unvollkommenen Versuch einer organisatorischen Zusammenfassung alles dessen, was auf dem Gebiet der Jugendfürsorge, Jugendpflege und Jugendhilfe bis jetzt teils öffentlicher, teils privater Natur bestanden hat“. Das Gesetz will Ausbau, Vereinheitlichung und Vertiefung aller dieser Einrichtungen erreichen und damit Geld, Menschen und Kräfte sparen. Es will ferner insbesondere im Einzelfall schnelle und ergiebige Hilfe gewährleisten⁴. Jeder, der in der praktischen Jugendhilfe tätig ist, weiß, wie verhängnisvoll die bisherige Zersplitterung auf diesem Gebiet sich auswirkt. Der von Frau Dr. Lüders berichtete verzweiflungsvolle Stoßseufzer einer praktischen Jugendfreundin, die für ein Kind schnelle und ausgiebige Hilfe bringen sollte: „Um Gotteswillen, wie soll man nur dem Kinde schnell und gut helfen? Es ressortiert zu vier Ministerien!“ hat typische Bedeutung.

Das JWG. ist jedoch mehr als der Versuch, lediglich eine äußere Organisationsform für die Jugendwohlfahrtspflege zu schaffen. Es gibt darüber hinaus auch die großen, materiell-rechtlichen Richtlinien, die die Jugendwohlfahrtspflege innehalten soll. Verschiedene Einzelgebiete finden im Gesetz bereits in den Grundzügen ihre Regelung.

² „Die Jugend ist gegen Ausbeutung sowie gegen sittliche, geistige oder körperliche Verwahrlosung zu schützen. Staat und Gemeinde haben die erforderlichen Einrichtungen zu treffen.

Fürsorgemaßregeln im Wege des Zwanges können nur auf Grund des Gesetzes angeordnet werden.“

³ Einige dieser Gebiete (nämlich Pflegekinderschutz, Amts-, Anstalts- und Vereinsvormundschaft, Schutzaufsicht und Fürsorgeerziehung) sind durch das JWG. selbst bereits in den Grundzügen, „rahmengesetzmäßig“, geregelt. Näheres weiter unten im Text; vgl. auch Note 13.

⁴ Vgl. die Ausführungen der Berichterstatterin im Reichstag, Frau Dr. Lüders, Sten. Ber. S. 7807.

Das JWG. ist vor der Vorlegung an den Reichstag von Regierung und Reichsrat eingehend vorbereitet und im Entwurf mit einer eingehenden, lesenswerten Begründung⁵ dem Parlament zugegangen. Dieser Entwurf wurde durch einen Reichstagsausschuß von 28 Mitgliedern in fast einjähriger, sorgfältiger Arbeit beraten. Der Ausschuß wurde hierbei unterstützt durch zahlreiche Sachverständige und Vertreter der freien Liebestätigkeit. Es liegt auf der Hand, daß die Beratungen nicht einfach waren, da die Parteien gerade an diesem Gegenstande besondere und vielfach weit auseinandergehende Interessen haben. Trotzdem ist es sowohl im Ausschuß wie auch im Plenum möglich gewesen, durch Hervorkehren des Einigenden und Zurückstellen des Trennenden zu einer Verständigung zu gelangen. Es ist von großem Reiz, die Verhandlungen im einzelnen durchzugehen⁶ und zu sehen, wie schließlich trotz vielfacher Bedenken sich eine überwältigende Mehrheit für das Gesetz gefunden hat. Der Geist, in dem die Verhandlungen geführt wurden — und der auch in der praktischen Jugendwohlfahrtspflege herrschen sollte! —, wird aus einer Äußerung der Zentrumsabgeordneten Frau Neuhaus (Westfalen) ersichtlich: „Es wird mir zeitlebens eine schöne Erinnerung bleiben, wie treu wir im Ausschuß auch mit Vertretern anderer Parteien und anderer Weltanschauungen gearbeitet haben. Wir haben gegenseitig gefühlt, daß wir es ehrlich meinten, und haben uns in vielen Dingen gefunden, und sind uns da entgegengekommen, wo es vorher recht schwer schien⁷.“

Zum Verständnis der Jugendgesetze ist vorab noch ein Wort über die Terminologie erforderlich. „Jugendwohlfahrt“ umfaßt als Oberbegriff alle Bestrebungen zum Wohl der Jugend. Er zerfällt in die Unterbegriffe Jugendpflege, d. h. die Tätigkeit für die normale, gesunde, und Jugendfürsorge, d. h. die Arbeit für die gefährdete (verwahrloste, kriminelle usw.) Jugend. Die Jugendbewegung steht in scharfem Gegensatz hierzu, da sie nicht von Erwachsenen, sondern von der Jugend selbst ausgeht und sich ihre Führer selbst wählt⁸. Diese Ausdrücke sind schon bisher allgemein üblich gewesen; ihre Aufnahme in die Gesetzessprache kann als glücklich bezeichnet werden.

Die leitenden Gedanken des JWG. enthalten die §§ 1, 2. In programmatischer Form sagt⁹ § 1 über das Recht des Kindes, der Familie und des Staates:

(1) Jedes deutsche Kind hat ein Recht auf Erziehung zur leiblichen, seelischen und gesellschaftlichen Tüchtigkeit.

⁵ Reichstagsdrucksache Nr. 1666.

⁶ Vgl. Drucksachen des Reichstages Nr. 3959; Sten. Ber. 3237, 7786 ff., 7799 ff.

⁷ Sten. Ber. 7787.

⁸ Vgl. Spranger, Art. „Jugendbewegung“ in Handwörterbuch der Wohlfahrtspflege. Berlin 1924.

⁹ Vgl. Art. 120; 119; 122 DRV.

(2) Das Recht und die Pflicht der Eltern zur Erziehung werden durch dieses Gesetz nicht berührt. Gegen den Willen des Erziehungsberechtigten ist ein Eingreifen nur zulässig, wenn ein Gesetz es erlaubt.

(3) Insoweit der Anspruch des Kindes auf Erziehung von der Familie nicht erfüllt wird, tritt, unbeschadet der Mitarbeit freiwilliger Tätigkeit, öffentliche Jugendhilfe ein.

Das Recht des Kindes wird dahin festgelegt, daß jedes deutsche¹⁰ Kind einen Anspruch auf allseitige, sorgfältige Erziehung hat. Es wird hier in der Gesetzgebung zum erstenmal der Erziehungsanspruch des Kindes prägnant formuliert. Dieser sachlich auch dem bisherigen Recht nicht unbekannte Anspruch hat eine doppelte Seite: eine primäre, privatrechtliche, gerichtet gegen den nach bürgerlichem Recht Unterhaltspflichtigen und lautend auf private Erziehung, die in der Regel in der Familie zu erfolgen hat, und eine sekundäre, öffentlich-rechtliche, gerichtet gegen den Staat und lautend auf Ersatzerziehung durch Organe der öffentlichen Gewalt und erforderlichenfalls mit öffentlichen Mitteln. Der sekundäre Erziehungsanspruch gewinnt praktische Bedeutung nur, wenn der Primäranspruch nicht erfüllt wird. Im Wege der gerichtlichen Klage kann allerdings lediglich der Primäranspruch verfolgt werden; jedoch ist durch § 1, 1 JWG. „die Verantwortung des Staates im Rahmen des Abs. 3, für die Erziehung jedes Kindes zu sorgen, außer Zweifel gestellt.“ (Begründung S. 26.)

§ 1 Abs. 2 JWG. behandelt die Stellung der Eltern. Er legt klar, daß die Erziehung in erster Linie das natürliche Recht und die natürliche Pflicht der Eltern ist und ihnen allein obliegt. Die Voraussetzungen, unter denen ein Eingriff des Staates in dieses Elternrecht erfolgen kann, sind im JWG. nur teilweise erörtert. Sie finden sich im übrigen im BGB. und im Jugendgerichtsgesetz. Formelle Vorbedingung für das Eingreifen des Staates in die elterlichen Erziehungsrechte ist das Vorliegen eines Beschlusses des Gerichts (Vormundschafts- oder Jugendgerichts). Die Gerichte dürfen einen solchen Beschluß aber nur erlassen, wenn feststeht, daß die Erziehungsberechtigten versagen.

Gegen den § 1 Abs. 2 JWG. sind von verschiedenen Seiten schwere Bedenken erhoben worden. Die Unabhängigen und Kommunisten hatten daran auszusetzen, daß er bedeutend zu eng sei, da er den Eintritt der öffentlichen Erziehung zu sehr erschwere. Von anderer Seite wurden in der entgegengesetzten Richtung Bedenken geäußert, die sich zu dem deutschnationalen Antrage verdichteten, den Abs. 2 zu ersetzen durch die Bestimmung: „Die Erziehung bleibt oberstes Recht und oberste Pflicht des Erziehungsberechtigten.“ Wenn dieser Antrag

¹⁰ Damit ist nicht gesagt, daß ausländische Kinder in Deutschland schutzlos bleiben. Erklärlicherweise treten sie jedoch vor den deutschen Kindern zurück und werden nur insoweit behördlich betreut, als sie der Fürsorge unbedingt bedürfen. Öffentliche Hilfe für Ausländerkinder erfolgt insbesondere in Form vorläufiger Maßnahmen bis zum Eingreifen des Heimatstaates.

abgelehnt wurde, so geschah es aus der zutreffenden Erwägung, daß durch die Fassung des Abs. 2 das natürliche Recht der Eltern in keiner Weise geschmälert werde.

Der Abs. 3 ist gewissermaßen in Abs. 2 schon enthalten. Er ist aber zu begrüßen, denn er stellt die unbedingte Subsidiarität der öffentlichen Erziehung gegenüber der Familienerziehung ausdrücklich klar. Durch die Worte: „unbeschadet der Mitarbeit freiwilliger Tätigkeit“ wird darauf hingewiesen, daß die private Erziehungshilfe, die den Erziehungsberechtigten geleistet wird, unter allen Umständen zu berücksichtigen ist¹¹. Reicht diese private Hilfe aus, eine gute Erziehung zu gewährleisten, so soll kein Einschreiten der öffentlichen Organe erfolgen¹².

Der in § 1 Abs. 3 JWG. eingeführte neue gesetzestechnische Begriff „öffentliche Jugendhilfe“ wird in § 2 näher erläutert. „Die öffentliche Jugendhilfe umfaßt alle behördlichen Maßnahmen zur Förderung der Jugendwohlfahrt (Jugendpflege und Jugendfürsorge).“ Sie regelt sich in erster Linie nach dem JWG., in zweiter Linie nach den bestehenden andern Gesetzen¹³. Das Gegenteil der öffentlichen Jugendhilfe ist die nichtöffentliche oder private Jugendhilfe. Dieser Begriff ist, ebenso wie der der öffentlichen Jugendhilfe, seit langem gebräuchlich; beide Begriffe sind nunmehr auch in die Terminologie des Gesetzes aufgenommen.

Als „Organe der öffentlichen Jugendhilfe“ führt das JWG. die Jugendwohlfahrtsbehörden ein, nämlich Jugendämter, Landesjugendämter und Reichsjugendamt. Die gesamte öffentliche Jugendwohlfahrtspflege erfolgt durch diese Behörden. Eine Ausnahme gilt nur, soweit „gesetzlich

¹¹ Vgl. dazu die treffenden Ausführungen von Beeking, Die grundsätzliche Stellung der freien Liebestätigkeit im Reichsges. f. Jugendwohlfahrt (in Das Reichsgesetz f. Jugendwohlfahrt und die Caritas, Freiburg i. Br. 1923. Caritasverlag).

¹² Dies gilt für alle Fälle öffentlichen Einschreitens. Wenn z. B. die freie Liebestätigkeit ausreichende Vorkehrungen getroffen hat, um Maßnahmen des Vormundschaftsgerichts gemäß § 1666 BGB. oder Fürsorgeerziehung überflüssig zu machen, darf das Gericht keinen Eingriff in die Erziehung anordnen.

¹³ Vgl. oben Note 3. Bei Widerspruch zwischen JWG. und anderen Gesetzen geht ersteres vor. Die Zersplitterung der jugendrechtlichen Bestimmungen wird veranschaulicht, wenn man sich vor Augen hält, daß vor dem Inkrafttreten des JWG. geregelt waren: a) das Vormundschaftsrecht: im BGB. und Ges. über die freiwillige Gerichtsbarkeit; b) der Gemeindewaisenrat: nach seinen Aufgaben durch BGB., nach seiner Organisation durch Landesrecht; c) die Fürsorgeerziehung: nach Landesrecht; d) das Lehrlingswesen: für kaufmännische Lehrlinge im Handelsgesetzbuch, für gewerbliche in der Gewerbeordnung; e) die Kinderarbeit: in Fabriken durch Reichsges. v. 30. 3. 03, in gewerblichen Betrieben durch Landesrecht; f) das Pflegekinderwesen: durch Landesgesetze, Ministerial- und Polizeiverordnungen; g) die Versicherungspflicht Jugendlicher: durch Reichsversicherungsordnung; h) die Armenhilfe für Minderjährige: durch das Reichsges. über den Unterstützungswohnsitz, Landesgesetze und Landesverordnungen; i) das Strafrecht: durch Ger.-Verf.-Ges., Strafgesetzbuch und Strafprozeßordnung; k) Strafaussetzung und Jugendgerichte: durch Verwaltungsvorschriften.

die Zuständigkeit anderer öffentlicher Körperschaften oder Einrichtungen, insbesondere der Schule, gegeben ist“. Aus der Erwägung dieser Tatsache leuchtet ohne weiteres die außerordentliche Bedeutung der Jugendwohlfahrtsbehörden, in erster Linie der Jugendämter, ein.

II. Besondere Bestimmungen.

1. Die Jugendwohlfahrtsbehörden.

Das Jugendamt. — Dem Jugendamt („JA.“) liegt die praktische, örtliche Durchführung der öffentlichen Jugendwohlfahrtspflege ob. Das JWG. trennt seine Obliegenheiten nach Pflicht- und Zweckmäßigkeitssaufgaben. Erstere beziehen sich auf die Jugendfürsorge, letztere auf die Jugendpflege.

Die Pflichtaufgaben führt § 3 JWG. auf:

„Aufgaben des Jugendamtes sind:

1. der Schutz der Pflegekinder gemäß §§ 19—31;
2. die Mitwirkung im Vormundtschaftswesen, insbesondere die Tätigkeit des Gemeindewaisensrats gemäß §§ 32—48;
3. die Fürsorge für hilfsbedürftige Minderjährige gemäß §§ 49—55¹⁴;
4. die Mitwirkung bei der Schutzaufsicht und der Fürsorgeerziehung gemäß §§ 56—76;
5. die Jugendgerichtshilfe gemäß reichsgesetzlicher Regelung;
6. die Mitwirkung bei der Beaufsichtigung der Arbeit von Kindern und jugendlichen Arbeitern nach näherer landesrechtlicher Vorschrift;
7. die Mitwirkung bei der Fürsorge für Kriegerwaisen und Kinder von Kriegsbeschädigten;
8. die Mitwirkung in der Jugendhilfe bei den Polizeibehörden, insbesondere bei der Unterbringung zur vorbeugenden Verwahrung gemäß näherer landesrechtlicher Vorschrift¹⁵.“

Die mit Rücksicht auf die Finanznot ergangene Notverordnung (vgl. die Fußnoten 14, 15) läßt als nichtdispensierbare Pflichtaufgaben nur die unter 1, 2, 4 genannten bestehen.

Die Zweckmäßigkeitssaufgaben, deren Durchführung den JÄ. nicht zur unbedingten Pflicht gemacht ist, werden in § 4 JWG. aufgeführt¹⁶:

¹⁴ Diese Bestimmungen sind durch die Notverordnung v. 14. 2. 24 (mit Ausnahme des § 55 JWG.) aufgehoben. Vorläufig gilt an ihrer Stelle die Fürsorgepflichtverordnung v. 13. 2. 24.

¹⁵ Die Notverordnung v. 14. 2. 24 ermächtigt die obersten Landesbehörden, die JÄ. von der Durchführung der in Nr. 5—8 genannten Pflichtaufgaben zu befreien.

¹⁶ „In § 4 handelt es sich um Aufgaben breiterer Art als in § 3; vor allem fehlt hier das Moment der unmittelbar bevorstehenden bzw. bereits zur Wirklichkeit gewordenen Gefahr. In erster Linie ist zur Erfüllung der hier genannten Aufgaben die freiwillige Tätigkeit berufen, der das JA. helfend zur Seite stehen soll. Die Berechtigung zu einer derartigen Teilung des Aufgabenkreises ergibt sich einerseits aus der Tatsache, daß das JA. ohne umfassende Hilfe der bereits vorhandenen und noch entstehenden Vereinigungen der freiwilligen Tätigkeit nicht auskommen kann, andererseits aus der Tatsache, daß gerade auf den hier genannten Gebieten die freiwillige Tätigkeit erfolgreiche Arbeit bereits geleistet hat. Worin die Anregung und Förderung bestehen muß, wird entsprechend den örtlichen Verhältnissen verschieden sein: geldliche Zuwendung, Gewährung von Rat, Ermöglichung eines Zusammenschlusses gleichgerichteter Bestrebungen, Ausgleich bestehender Differenzen u. ä.“ Drewes-Sandré, RJWG. u. JGG., Berlin 1924. Anm. 1 zu § 4 JWG.

„Aufgabe des Jugendamts ist ferner, Einrichtungen und Veranstaltungen anzuregen, zu fördern und gegebenenfalls zu schaffen für:

1. Beratung in Angelegenheiten der Jugendlichen;
2. Mutterschutz vor und nach der Geburt;
3. Wohlfahrt der Säuglinge;
4. Wohlfahrt der Kleinkinder;
5. Wohlfahrt der im schulpflichtigen Alter stehenden Jugend außerhalb des Unterrichts;
6. Wohlfahrt der schulentlassenen Jugend.

Das Nähere kann durch die oberste Landesbehörde bestimmt werden.“

Es handelt sich hier um Aufgaben der Jugendpflöge, die bisher im wesentlichen durch Verwaltungsvorschriften geregelt wurden. Dem Geist der durch die Jugendgesetze begonnenen Gesetzgebung entspricht es jedoch, auch diese sowie die in § 3 Nr. 6—8 JWG. aufgeführten Aufgaben demnächst gesetzlich zu regeln.

Gegenstand besonderen Interesse ist das Verhältnis der JÄ. zur freien Liebestätigkeit. Die Grundlage gibt § 6 JWG.:

„Das Jugendamt hat die freiwillige Tätigkeit zur Förderung der Jugendwohlfahrt unter Wahrung ihrer Selbständigkeit und ihres satzungsmäßigen Charakters zu unterstützen, anzuregen und zur Mitarbeit heranzuziehen, um mit ihr zum Zwecke eines planvollen Ineinandergreifens aller Organe und Einrichtungen der öffentlichen und privaten Jugendhilfe und der Jugendbewegung zusammenzuwirken.“

Es herrscht allgemeine Übereinstimmung, daß die freie Liebestätigkeit in der Wohlfahrtspflege überhaupt und in der Jugendwohlfahrtspflege insbesondere unentbehrlich ist¹⁷. Das JWG. sieht daher weitgehende Mitwirkung der freien Liebestätigkeit vor, auf deren Form weiter unten eingegangen wird.

Zuständig zum praktischen Einschreiten im Einzelfalle ist dasjenige JA., in dessen Bezirk der Jugendliche seinen gewöhnlichen Aufenthaltsort hat¹⁸. Für vorläufige Maßnahmen ist das JA. zuständig, in dessen Bezirk das Bedürfnis der öffentlichen Jugendhilfe hervortritt¹⁹ (§ 7 JWG.).

In Anbetracht der trostlosen Finanzlage des Reiches ist die Durchführung der durch das JWG. vorgesehenen Aufgaben stark beschnitten worden. Auf Grund des Ermächtigungsgesetzes ist eine Notverordnung ergangen²⁰, daß

¹⁷ Um den Anteil der freien Liebestätigkeit an der praktischen Wohlfahrtspflege zu veranschaulichen, sei darauf hingewiesen, daß in Deutschland 600 000 Betten in Krankenhäusern, Wohlfahrtsanstalten usw. vorhanden sind; davon werden durch Behörden gestellt 60 000; der Rest verdankt sein Dasein der freien Liebestätigkeit. 85% aller in der Wohlfahrtspflege in Deutschland tätigen Personen gehören der freien Liebestätigkeit an.

¹⁸ Das ist eine Neuerung. Im bisherigen Recht wurde bei Minderjährigen stets nur nach dem Wohnsitz gefragt, d. h. dem Ort, den der gesetzliche Vertreter des Minderjährigen bestimmt. Dieser „Wohnsitz“ ist wesentlich etwas Rechtliches, während der „Aufenthalt“ etwas Tatsächliches bedeutet. Wohnsitz und Aufenthaltsort fallen häufig auseinander. Z. B. Lehrlinge, die auswärts beim Meister wohnen, haben ihren Wohnsitz beim Vater, ihren Aufenthaltsort beim Meister.

¹⁹ Z. B. ein Geselle auf Wanderschaft wird krankenhausbedürftig.

²⁰ v. 14. 2. 24, RGBl. I, 110. vgl. Note 14. 15.

bis auf weiteres Reich und Länder nicht verpflichtet sind, Bestimmungen des JWG. durchzuführen, die neue Aufgaben oder eine wesentliche Erweiterung bereits bestehender Aufgaben für die Träger der Jugendwohlfahrt (das sind die Kommunen und Kommunalverbände, Stadt- und Landkreise, Provinzialverbände) enthalten. Die praktischen Wirkungen dieser Verordnung sind äußerst unbefriedigend. Die öffentliche Jugendwohlfahrtspflege ist eingerichtet; es sind ihr eine Menge wichtiger Aufgaben übertragen, von denen auch die Notverordnung nicht dispensiert. Wie sollen aber die Kommunen diese Aufgaben erfüllen, wenn ihnen nicht die erforderlichen ausgebildeten Kräfte zur Verfügung stehen? Die vorhandenen reichen, selbst in großen Gemeinden, nur in seltenen Ausnahmefällen aus, eine genügende Erfüllung der neuen Aufgaben zu gewährleisten. Unter diesen Umständen wird man positive Erfolge vom JWG. in vielen Fällen nur von tatkräftigem Eingreifen der freien Liebestätigkeit erwarten können. Das Gesetz gibt die Möglichkeit hierzu in § 11:

„Das JA. kann die Erledigung einzelner Geschäfte oder Gruppen von Geschäften besonderen Ausschüssen, in welche auch andere Personen als seine Mitglieder berufen werden, sowie Vereinigungen für Jugendhilfe und für Jugendbewegung oder einzelnen in der Jugendwohlfahrt erfahrenen und bewährten Männern und Frauen widerruflich übertragen. Das Nähere regelt die Reichsregierung entsprechend dem § 15 oder die oberste Landesbehörde. Die Verpflichtung des JA., für die sachgemäße Erledigung der ihm obliegenden Aufgaben Sorge zu tragen, wird hierdurch nicht berührt.“

Ob und in welchem Umfange das einzelne JA. von der hier vorgesehenen Delegationsbefugnis Gebrauch macht, bleibt seiner Entschliebung vorbehalten. Es muß aber erwartet werden, daß die JÄ. weitgehend sich dieser Möglichkeit bedienen. Als konfessionelle Vereinigungen, denen die selbständige Erledigung jugendamtlicher Geschäfte übertragen werden könnte, dürften in erster Linie katholischerseits die Fürsorgevereine für Frauen bzw. Männer (Zentralen Dortmund und Paderborn), auch Vinzenz- und Elisabethvereine, evangelischerseits die evangelischen JÄ. in Frage kommen; als Einzelpersonen, namentlich auf dem Lande, wären Pfarrer, Lehrer, Waisenräte, die Fürsorger des Landeshauptmanns usw. die gegebenen. — Grundsätzlich die gleiche Stellung wie in der Jugendwohlfahrtspflege nimmt die freie Liebestätigkeit in der allgemeinen Wohlfahrtspflege ein²¹. So hat die freie Liebestätigkeit heute ihre große Stunde; läßt sie diese ungenützt vorübergehen, so wird sie in der weiteren Entwicklung immer mehr von der öffentlichen Fürsorge ausgeschlossen, vielleicht sogar von ihrer stolzen Höhe herabgestürzt und zur Bedeutungslosigkeit verurteilt werden. Hiermit soll jedoch keineswegs der Gründung weiterer Vereine, Ausschüsse usw. das Wort geredet werden. Es kommt nur auf die richtigen Persönlichkeiten an, für die die Arbeit in der Wohlfahrtspflege nichts anderes ist als entsagungsvoller Dienst für den leidenden Nächsten.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, daß die unbedingte

²¹ Vgl. VO. über Fürsorgepflicht v. 13. 2. 24, § 8.

Selbständigkeit der freien Liebestätigkeit durch § 6 JWG. ausdrücklich garantiert ist. Die JÄ. haben sich in die freie Tätigkeit in keiner Weise einzumischen. Andererseits darf die freie Liebestätigkeit nur dann auf Unterstützung durch die JÄ. rechnen (wozu namentlich auch — soweit die Kommune selbst Geld hat — finanzielle Unterstützung gehört), wenn sie positive Arbeit leistet und unbedingt zuverlässig ist.

Von hervorragender praktischer Bedeutung ist die Organisation der JÄ.²² Die Aufgaben der öffentlichen Jugendwohlfahrt (mit Ausnahme der Ausführung der Fürsorgeerziehung) sind Selbstverwaltungsangelegenheiten²³ der Gemeinden und Gemeindeverbände. Darum sind die JÄ. auch kommunale und nicht Staatsbehörden. Für jeden Stadt- und Landkreis ist ein JA. zu errichten²⁴. Innerhalb eines Landkreises können auf Antrag von Gemeinden oder Gemeindeverbänden von mehr als 10 000 Einwohnern durch Beschluß des Kreisausschusses für diese besondere JÄ. errichtet werden; diesen besonderen JÄ. können Nachbargemeinden angeschlossen werden. Zusammensetzung, Verfassung und Verfahren der JÄ. wird durch Satzungen, die auf Grund der Gemeindeverfassungsgesetze zu erlassen sind und der Bestätigung durch die Beschlußbehörde bedürfen, geregelt. Hierbei müssen folgende Vorschriften beachtet werden:

„Dem JA. gehören an:

1. ein bis vier leitende Beamte des Selbstverwaltungskörpers, unter ihnen der Vorsitzende, welcher bei Stimmgleichheit den Ausschlag gibt. Diese Mitglieder, unter denen sich der leitende Fachbeamte des JA. befinden muß, werden vom Vorstand des Selbstverwaltungskörpers (d. i. [Ober-]Bürgermeister oder Landrat) bestimmt;

2. höchstens die fünffache Zahl (mindestens 10) von in der Jugendwohlfahrt erfahrenen und bewährten Männern und Frauen. Zwei Fünftel dieser fünffachen Zahl werden vom Vorstand des Selbstverwaltungskörpers auf Grund von Vorschlägen ernannt, die von den freien Vereinigungen zu machen sind, welche sich ganz oder vorwiegend mit der Förderung der Jugendwohlfahrt befassen oder der Jugendbewegung dienen, soweit sie in dem Bezirk wirken, für den das JA. errichtet ist. Die Vereinigungen haben mindestens die doppelte Anzahl der auf sie entfallenden Vertreter vorzuschlagen. Die Vorgesetzten müssen die Wählbarkeit für Ehrenämter des Selbstverwaltungskörpers besitzen. Über die Zulassung der Vereinigungen zur Ausübung des Vorschlagsrechts und die Zahl der von ihnen zu stellenden Vertreter entscheidet der Vorstand des Selbstverwaltungskörpers. Bei der Entscheidung ist auf die Jugendwohlfahrtspflege Rücksicht zu nehmen. Gegen die Entscheidung können die Vorschlagsberechtigten sowie die Vereinigungen, deren Vorschlagsrecht abgelehnt ist, binnen zwei Wochen Beschwerde beim Regierungspräsidenten erheben.

Unter den verbleibenden drei Fünfteln müssen sich befinden je ein evangelischer und ein katholischer Geistlicher, soweit Kirchengemeinden dieser Bekenntnisse im Be-

²² §§ 8—11 JWG.; 1-11, 27, 33 AG. JWG. Die Darstellung im Text schildert die Rechtslage in Preußen.

²³ D. h. die Gemeinden bestimmen selbst, wie die betr. Angelegenheiten behandelt werden sollen, ernennen die dazu nötigen Beamten, schaffen die erforderlichen Einrichtungen usw. Der Staat hat nur das Recht der Aufsicht und in gewissen Fällen der Genehmigung der getroffenen Maßnahmen.

²⁴ Für Berlin gelten Sonderbestimmungen.

zirke vorhanden sind, sowie ein Rabbiner, soweit Synagogengemeinden im Bezirk vorhanden sind und der Rabbiner im Bezirk ansässig ist, sowie zwei Lehrpersonen (Lehrer und Lehrerin). Die vorbenannten geistlichen Mitglieder werden von den zuständigen Stellen der betreffenden Religionsgesellschaften ernannt oder gewählt, die Lehrpersonen werden von der Vertretung des Selbstverwaltungskörpers nach Mehrheitsbeschluß gewählt.

Im übrigen werden die in der Jugendwohlfahrt erfahrenen Männer und Frauen von der Vertretung des Selbstverwaltungskörpers auf Grund der für die Wahlen von Ehrenbeamten geltenden Vorschriften gewählt“ (§ 4 AG. JWG.).

Außerdem sind — soweit sie nicht schon auf Grund vorstehender Bestimmungen mit beschließender Stimme Mitglieder geworden sind — mit beratender Stimme zur Teilnahme an den Sitzungen des JA. berechtigt: der Kreisschulrat, der Kreismedizinalrat, der Gewerberat, der Vormundschaftsrichter. Die Amtsdauer der Mitglieder des JA. beträgt vier Jahre; mit dem Ablauf dieser Frist endigt auch das Amt der Ersatzleute. Den Vorsitz führt — je nach Art der JÄ., vgl. im einzelnen §§ 7 bis 9 AG. JWG. — der Oberbürgermeister, Landrat oder Bürgermeister.

Aus Sparsamkeitsgründen ist vorgesehen, daß die Aufgaben des JA. auf bestehende oder zu errichtende Wohlfahrtsämter oder andere, der Wohlfahrtspflege dienende geeignete Stellen der Selbstverwaltung oder einem Ausschuß dieser Stelle übertragen werden können. Wird von dieser Befugnis Gebrauch gemacht und ein, man kann es so nennen, „unselbständiges“ JA. errichtet, so muß gleichwohl eine Satzung beschlossen werden, die den gleichen Inhalt wie die eines „selbständigen“ JA. hat, insbesondere die Mitwirkung der oben aufgeführten Personen im JA. sicherstellt. — Die gesundheitlichen Aufgaben des JA. können auf ein Gesundheitsamt oder eine entsprechende Behörde übertragen werden. Verbleiben sie beim JA., so ist ein Arzt bei ihrer Bearbeitung zuzuziehen.

Als Rechtsmittel gegen die Entscheidung der JÄ. oder der Stellen, denen jugendamtliche Aufgaben übertragen sind, steht der Einspruch zu:

1. wenn durch Nichtanwendung oder unrichtige Anwendung des bestehenden Rechts, insbesondere auch rechtsgültiger Satzungen, das Interesse eines Kindes oder einer Gruppe von Kindern verletzt ist, dem gesetzlichen Vertreter und den Eltern des Kindes oder denjenigen, die berechtigt sind, die Interessen der Gruppe zu vertreten, insbesondere auch den gemäß § 29 JWG. von der Aufsicht des JA. befreiten Anstalten und für geeignet erklärten Vereinigungen²⁵;
2. ferner unabhängig vom Vorliegen der Voraussetzungen zu 1, wenn die Entscheidung die Erlaubnis zur Aufnahme eines Pflegekindes oder die Aufsicht über ein Pflegekind betrifft, den von der Entscheidung Betroffenen sowie den Eltern und dem gesetzlichen Vertreter des Kindes.

Der Einspruch ist bei derjenigen Stelle einzulegen, die die Entscheidung erlassen hat. Ist diese Stelle eine andere als der Vorstand des Selbstverwaltungskörpers, so ist der Einspruch diesem zur Entscheidung vorzulegen“ (§ 15 AG. JWG.).

²⁵ Das sind Anstalten, die Kinder in Pflege nehmen und durch die Landesjugendämter von gewissen Vorschriften des JWG. befreit sind. Näheres hierüber weiter unten im Text.

In praxi wird hiernach in der Regel der Vorstand des Selbstverwaltungskörpers (Landrat, Oberbürgermeister) als erste Instanz über Beschwerden in Jugendamtssachen entscheiden. Gegen seinen Beschluß steht binnen zwei Wochen Beschwerde an die Kommunalaufsichtsbehörde (Regierungspräsident) zu; in den Nr. 1 genannten Fällen kann statt dieser Beschwerde Klage im Verwaltungsstreitverfahren erfolgen. Durch diese Bestimmung wird ermöglicht, die Entscheidungen der JÄ. in weitem Umfang der Nachprüfung durch die Verwaltungsgerichte zu unterziehen.

Das Landesjugendamt. — „Zur Sicherung einer gleichmäßigen Erfüllung der den JÄ. obliegenden Aufgaben und zur Unterstützung ihrer Arbeit“ sind Landesjugendämter zu errichten (§ 12 JWG.). In Preußen sind als Bezirk für die Landes-JÄ. die Provinzen bestimmt; jedoch ist die Errichtung von Landes-JÄ. den Provinzialverwaltungen freigestellt (§ 12 AG. JWG.). Die Landes-JÄ. werden im wesentlichen den Charakter von Sammelstellen haben, die einerseits untereinander in enger Fühlung stehen, anderseits von den JÄ. regelmäßige Tätigkeits- und Erfahrungsberichte erhalten. So wird ihnen bald ein reiches Material zur Verfügung stehen, welches sie sowohl im allgemeinen wie im einzelnen für die Jugendpflege nutzbar machen können²⁶. Die Zusammensetzung ist ähnlich wie die der JÄ., namentlich hat die freie Liebestätigkeit Anspruch auf zwei Fünftel der Zahl der nichtbeamteten Mitglieder; außerdem sind Vertreter von JÄ. und Justizbehörden in die Landes-JÄ. zu berufen.

Das Reichsjugendamt. — Bei dem Reichsministerium des Innern ist durch das JWG. (§ 16) ein Reichs-JA. in Form eines Reichsbeirats zur Jugendwohlfahrt vorgesehen; die Zusammensetzung, auch bezüglich der Teilnahme der freien Liebestätigkeit, entspricht der der JÄ. und Landes-JÄ. Durch die Notverordnung vom 14. Febr. 1924 ist jedoch die Einrichtung dieses Reichs-JA. vorläufig aufgehoben. Es verbleibt lediglich bei der der Reichsregierung gemäß § 15 JWG. eingeräumten Befugnis, „zur Sicherung einer tunlichst gleichmäßigen Erfüllung der Aufgaben der JÄ. mit Zustimmung des Reichsrats Ausführungsvorschriften“ zu erlassen²⁷.

2. Schutz der Pflegekinder.

Ein vielfach recht trauriges Kapitel der Jugendpflege bilden die Pflegekinder („Pflk.“). In großem Umfang werden sie lediglich des Erwerbs wegen gehalten und sind darum besonders gefährdet. Meist unehelich geboren und eine höchst unwillkommene Last ihrer Mütter, sind diese bedauernswerten, wehrlosen Geschöpfe nicht selten Gegenstand herzloser Quälereien und selbst

²⁶ Im einzelnen vergleiche über ihre Aufgaben § 13 JWG.; die Befugnisse der Ziffer 8 (betr. Pflegekinder in Anstalten) sind in Preußen der Landeszentralbehörde vorbehalten. In der Rheinprovinz ist am 26. 6. 1924 ein Landes-JA. errichtet.

²⁷ Bis jetzt sind solche Ausführungsvorschriften nicht ergangen.

schlimmster Verbrechen. Ihr besonderer Schutz ist darum Pflicht jeder ordentlichen Wohlfahrtspflege.

Bisher war die Sorge für die Pflk. wesentlich im Verwaltungswege und örtlich durchaus verschieden geregelt. Das JWG. gibt einheitliche, für das ganze Reich gültige Mindestvorschriften; den Ländern bleibt es überlassen, weitergehende Bestimmungen zu treffen²⁸. Unter Pflk.²⁹ sind alle deutschen Kinder ohne Rücksicht auf Geschlecht, Personenstand und Vermögensverhältnisse zu verstehen, auf die folgende drei Momente zutreffen (§ 19 JWG.): 1. bis 14 Jahre alt³⁰; 2. regelmäßig — einerlei, ob dauernd oder nur für einen Teil des Tages — in fremder Pflege befindlich; 3. entgeltlich aufgenommen. § 21 JWG. macht jedoch von dieser Regel zwei wichtige Ausnahmen: nicht als Pflk. gelten: 1. eheliche Kinder, die bei Verwandten oder Verschwägerten bis zum dritten Grade³¹ verpflegt werden, es sei denn, daß die Pflegepersonen Kinder entgeltlich, gewerbs- oder gewohnheitsmäßig in Pflege nehmen³². 2. Kinder, die aus Anlaß auswärtigen Schulbesuchs für einen Teil des Tages in Pflege genommen werden, sowie Kinder, die zum Zweck des Schulbesuchs in auswärtigen Schulorten in Familien untergebracht sind, wenn diese von der Leitung der Schule für geeignet erklärt sind und überwacht werden.

Was den Begriff „Pflege“ angeht, so ist zu unterscheiden zwischen „Pflege“ und „Bewahrung“. Unter Pflege ist nicht nur die Gewährung von Obdach und Kost, sondern gleichzeitig die geistig-sittliche Erziehung zu verstehen — die Pflege soll also den Aufenthalt im elterlichen Hause voll ersetzen —, während unter Bewahrung ein vorübergehendes, weniger verantwortungsvolles Beaufsichtigen der Kinder gemeint ist, wobei ebenfalls Obdach und Kost gewährt werden kann. Wann eine Unterbringung als Pflege oder als Bewahrung anzusehen ist, entscheidet sich von Fall zu Fall³³.

²⁸ Es tritt hier der Charakter des JWG. als Rahmengesetz wieder klar zutage.

²⁹ Bisher gab es weder in Literatur noch Praxis eine einheitliche Auffassung des Begriffs Pflk. Es bestanden Unterschiede sowohl in bezug auf die Kategorien der von dem Begriff erfaßten Kinder, als auch in Hinsicht der Altersgrenzen. Der Sprachgebrauch schwankte zwischen Pflege-, Halte-, Kost- und Ziehkinder. Das JWG. unterstreicht also schon durch die Wahl des Begriffs das Moment der Pflege.

³⁰ Maßgebend für diese Altersgrenze ist die Erwägung, daß mit dem 14. Jahre in der Regel die Schulentlassung und der Eintritt ins Erwerbsleben erfolgt, wodurch die Erziehung zu einem gewissen Abschluß gebracht wird. Die Altersgrenze kann landesgesetzlich herauf- (nicht herab-) gesetzt werden.

³¹ Zu berechnen nach § 1589 BGB.: Der Grad der Verwandtschaft bestimmt sich nach der Zahl der sie vermittelnden Geburten. Ein uneheliches Kind ist nur mit seiner Mutter und deren Verwandten, nicht aber mit seinem Vater verwandt.

³² Ein Junge, der z. B. von seiner Tante entgeltlich oder unentgeltlich in Pflege genommen wird, ist kein „Pflk.“ im Sinne des JWG. Die ratio legis liegt in der Erwägung, daß die nahen Bande des Blutes hinreichende Gewähr für das Wohlergehen des Kindes bieten. Dieser Grund entfällt jedoch, wenn die Pflegepersonen aus der gewerbs- oder gewohnheitsmäßigen Pflege fremder Kinder persönlichen Nutzen ziehen.

³³ Drewes-Sandré, Anm. 2 zu § 19 JWG.

Das JWG. schützt die Pflk. in doppelter Hinsicht: einerseits macht es die Aufnahme eines Pflk. abhängig von der Erlaubnis des JA., anderseits unterstellt es die Pflk. der Aufsicht des JA.

Jeder, der ein Pflk. zur Pflege aufnimmt, bedarf der vorher einzuholenden Erlaubnis des JA., in dessen Bezirk er seinen gewöhnlichen Aufenthalt hat. In dringenden Fällen ist die nachträgliche Erlaubnis unverzüglich zu bewirken. Wer mit einem Pflk. in den Bezirk eines JA. zieht, hat die Erlaubnis zur Fortsetzung der Pflege unverzüglich einzuholen. Die Voraussetzungen für die Erteilung der Erlaubnis, ihr Erlöschen und ihren Widerruf sind der landesgesetzlichen Regelung vorbehalten. Bezügliche Vorschriften sind bisher nicht ergangen. Man wird daher diese Voraussetzungen aus dem Zweck des JWG. folgern müssen und sagen dürfen, daß die Erlaubnis nur erteilt werden darf, wenn das körperliche, geistige und sittliche Wohl des Pflk. gesichert ist. Ohne Rücksicht auf die landesrechtlichen Bestimmungen ordnet das JWG. an, daß die Erlaubnis widerrufen werden kann, wenn das körperliche, geistige oder sittliche Wohl des Kindes es erfordert³⁴.

Alle Pflk. unterstehen der ständigen Aufsicht des JA. Das gleiche gilt für uneheliche Kinder, die sich bei der Mutter befinden³⁵. Die Aufsichtsbefugnisse des JA., insbesondere soweit sie das gesundheitliche und sittliche Wohl der Pflk. betreffen, sind ebenfalls Ausführungsbestimmungen des Reichs-JA. oder der Landes-JÄ. vorbehalten. Da sie nicht ergangen sind, wird man, wiederum aus dem Zweck des Gesetzes folgernd, sagen können: Das JA. hat darauf zu achten, daß das Wohl der Pflk. in körperlicher, geistiger und sittlicher Hinsicht nicht gefährdet wird. Falls es eine Gefährdung feststellt, hat es selbst Abhilfe zu versuchen, wenn das nicht möglich ist, unverzüglich dem zuständigen Vormundschaftsgericht Anzeige zu erstatten. Gegen den Willen der Pflegeperson darf das JA. unter Anwendung von Zwangsmaßnahmen n u r einschreiten, wenn „Gefahr im Verzuge“³⁶ ist; das JA. darf aber auch dann nur eine vorläufige anderweite Unterbringung anordnen und muß das zuständige Vormundschaftsgericht sofort benachrichtigen (§ 27 JWG.).

„Bewahrkinder“, d. h. Kinder, die unentgeltlich oder nicht gewerbsmäßig

³⁴ Die Folge eines Widerrufs der Erlaubnis ist, daß die Pflegeperson, die das Pflk. trotzdem bei sich behält, sich strafbar macht. *Landesgesetz vom 30. März 1900*

³⁵ Diese unehelichen Kinder sind keine „Pflk.“, weil die Mutter keine Fremde ist, ihr dazu kraft positivrechtlicher Vorschrift (§ 1707 BGB.) zwar nicht die „elterliche Gewalt“, wohl aber das Recht und die Pflicht, für die Person des Kindes zu sorgen, zusteht. Da indes die unehelichen Kinder erfahrungsgemäß oft schlecht bei ihren Müttern untergebracht sind und auch die Aufsicht der Vormünder oft zu wünschen übrig läßt, rechtfertigt sich die Aufsicht des JA. über diese Kinder.

³⁶ Wann dies vorliegt, ist Tatfrage. Man darf hierzu nur die Fälle rechnen, in denen eine erhebliche, gegenwärtige Gefährdung des Kindes vorliegt, die unverzügliches Einschreiten erfordert, z. B. schwere Mißhandlung des Kindes, am Kinde begangene Unzucht, liederliches Leben der Pflegeperson u. dgl. mehr.

vorübergehend in Bewahrung genommen werden³⁷, sind keine „Pflk.“ im Sinne des JWG.; ihre Aufnahme muß jedoch dem JA. angezeigt werden.

Erleichterungen hinsichtlich der Erlaubnis und Aufsicht sind vorgesehen für Kinder, die von andern reichs- oder landesgesetzlich zuständigen Behörden in Familienpflege untergebracht werden³⁸, sowie für Anstalten, die Kinder in Pflege nehmen³⁹. Die Landesgesetzgebung kann Ausnahmen von den Vorschriften über Erlaubnis und Aufsicht für ländliche Bezirke zulassen, aber auch über das JWG. hinausgehende Schutzvorschriften für die Kinder geben⁴⁰.

Zuwiderhandlungen gegen die Vorschriften über den Schutz der Pflk. sind mit Geld- oder Freiheitsstrafen oder beiden Strafen bedroht. Es ist damit zu rechnen, daß diese Vorschriften häufig nicht aus bösem Willen, sondern aus Unkenntnis übertreten werden. Um hier überflüssige Strafverfahren zu vermeiden, ist bestimmt, daß die Bestrafung nur auf Antrag des JA., der zurückgenommen werden kann, erfolgt.

3. Vormundschaftswesen.

Weittragende Neuerungen bringt das JWG. auf dem Gebiet des Vormundschaftswesens durch die Einführung der Amtsvormundschaft. Das BGB. kannte grundsätzlich nur die ehrenamtliche Einzelvormundschaft⁴¹. Für jedes Mündel war ein besonderer Vormund durch besonderen Akt des Gerichts zu bestellen. Anstaltsvormundschaften waren nur ausnahmsweise durch die Landesgesetzgebung möglich. — Es zeigte sich aber bald der Mangel an Persönlichkeiten, die bereit und geeignet waren, das Amt eines Vormundes zu übernehmen; das galt insbesondere für die Städte und die unehelichen Kinder. Man ging daher dazu über, Amts- oder Berufsvormünder zu bestellen. Die Kommunalbehörden stellten Beamte zur Verfügung, die ein für allemal bereit und kraft ihrer Vorbildung auch geeignet waren, Vormundschaften zu übernehmen. Diese Persönlichkeiten wurden durch das Gericht für alle Mündel als Vormund bestellt, für die kein geeigneter sonstiger Vormund gefunden werden konnte. — Daneben haben sich sogenannte Sammelvormundschaften herausgebildet, bei der nicht eine Behörde, sondern eine Organisation der freien

³⁷ Die Begründung (S. 46) führt als Beispiel hierzu an: „Wenn eine Mutter aus Anlaß einer Reise oder während der Dauer einer vorübergehenden Abwesenheit ihr Kind einer benachbarten Familie oder Verwandten zur Obhut übergibt. Hier soll keine Erlaubnis zur Übernahme solcher Kinder in Bewahrung erforderlich sein. Die nähere Bestimmung hierüber, wann der Fall einer vorübergehenden unentgeltlichen Verwahrung gegeben ist, kann durch Richtlinien des Reichs-JA. im Wege authentischer Interpretation getroffen werden.“

³⁸ Z. B. Fürsorgezöglinge, die der Landeshauptmann in Familien, meist auf dem Lande, unterbringt.

³⁹ Z. B. Waisenhäuser, Erholungsheime, Erziehungsanstalten.

⁴⁰ Beides in Preußen bisher noch nicht geschehen.

⁴¹ Vgl. zu diesem und folgendem die guten zusammenfassenden Ausführungen der Begründung z. JWG. 49 ff.

Liebestätigkeit die zum Vormund geeignete Person stellt; diese Sammelvormundschaften tragen also den Charakter von Berufsvormundschaften nicht behördlicher Art.

Auf die Vorteile und Nachteile der genannten Vormundschaftsarten kann hier nicht näher eingegangen werden⁴². Man wird aber aus voller Überzeugung den Worten der Begründung zum JWG. zustimmen: „Die Einzelvormundschaft, von der das BGB. ausgeht, ist, wenn sie von einem geschulten, den Anforderungen seines Amtes gewachsenen Vormund geführt wird, die ideale Vormundschaft; das gilt auch gegenüber den obenerwähnten Vorzügen der Amtsvormundschaft.“ Wenn gleichwohl das JWG. die Amtsvormundschaft in neuer Form einführt, so ist das nur geschehen, weil nicht die nötigen Einzelvormünder zu haben sind.

Unter Amtsvormundschaft versteht man die Vormundschaft, die das JA. ausübt. Konnte bisher nur eine Einzelperson als Vormund bestellt werden, so ermöglicht das JWG., daß eine Behörde, nämlich das JA., Vormund wird. Die Ausübung der vormundschaftlichen Obliegenheiten erfolgt durch einzelne Mitglieder oder Beamte des JA. Auf diese Amtsvormundschaft finden im allgemeinen die Vorschriften des BGB. Anwendung; jedoch ist das JA. wesentlich freier gestellt als der Einzelvormund⁴³. — Bei der Beratung des JWG. hat der Umstand, daß das JA. als Behörde keine Konfession hat, Anlaß zu Debatten gegeben. Nach BGB. ist bei der Auswahl des Vormundes auf das religiöse Bekenntnis des Mündels Rücksicht zu nehmen. Das JWG. sagt nur, daß der Amtsvormund auf das religiöse Bekenntnis oder die Weltanschauung des Mündels oder seiner Familie bei der Unterbringung in einer Familie oder Anstalt Rücksicht zu nehmen hat (§ 33 Abs. 3 JWG.). Für die Praxis dürfte jedoch der nicht-konfessionelle Charakter des JA. keine große Bedeutung gewinnen. Denn einerseits bietet die Zusammensetzung des JA. ausreichende Gewähr gegen Mißgriffe (die übrigens auch bei der Einzelvormundschaft vorkommen können), andererseits ist leicht dadurch ein Ausweg zu schaffen, daß für die Kinder der verschiedenen Konfessionen nur Beamte oder Mitglieder derselben Konfession mit der Ausübung der vormundschaftlichen Obliegenheiten betraut werden.

Es gibt zwei Formen der Amtsvormundschaft, die gesetzliche und die bestellte. — Die gesetzliche Amtsvormundschaft betrifft nur die unehelichen Kinder. „Mit der Geburt eines unehelichen Kindes erlangt das JA. des Geburtsorts die Vormundschaft“ (§ 35 Abs. 1 JWG.). Das gilt für alle unehelichen Kinder, ohne Rücksicht auf den Stand der Mutter⁴⁴. Der Zweck dieser Vor-

⁴² Vgl. dazu Begründung z. JWG. 53 f.

⁴³ Insbesondere wird kein Gegenvormund bestellt und bestehen Erleichterungen für die Vermögensverwaltung; darüber hinaus können landesrechtlich weitere Erleichterungen gewährt werden (in Preußen nicht geschehen); im einzelnen vgl. § 33 JWG.

⁴⁴ Der Stand des Vaters kommt überhaupt nicht in Frage, da der Vater mit dem Kinde nicht als „verwandt“ im Sinne des Gesetzes gilt, § 1589 Abs. 2 BGB.

schrift ist, dem unehelichen Kinde einen gesetzlichen Vertreter zur Seite zu stellen⁴⁵, der sofort bei der Geburt die Rechte des Kindes geltend machen kann und nicht bis zur Bestellung durch das Vormundschaftsgericht warten muß. — Nur in einem Ausnahmefalle wird nicht das JA., sondern eine Einzelperson bei der Geburt des Kindes kraft Gesetzes Vormund: „Für die Leibesfrucht einer unehelichen Mutter kann auf Antrag des JA. oder dieser Mutter durch das Vormundschaftsgericht ein Pfleger bestellt werden“, der mit der Geburt Vormund des Kindes wird (§ 38 JWG.). Die Bestellung eines solchen Pflegers wird durch die Tatsache der unehelichen Schwangerschaft gerechtfertigt; es ist nicht erforderlich, daß die künftigen Rechte der Leibesfrucht einer Fürsorge bedürfen. Diese Bestimmung gibt die Möglichkeit, überall da, wo eine geeignete Persönlichkeit vorhanden ist, eine mit der Geburt wirksam werdende Einzelvormundschaft herbeizuführen; von dieser Möglichkeit wird namentlich auch dann Gebrauch zu machen sein, wenn aus irgendeinem Grunde das Eingreifen der Behörde als Vormund nicht erwünscht ist. — Sobald es das Wohl des Mündels erfordert, soll das die Vormundschaft führende JA. die Vormundschaft an ein anderes JA. abgeben⁴⁶.

Die Stellung des JA. zur Einzelvormundschaft regeln zwei Vorschriften; die erste liegt mehr im Interesse des JA., die zweite mehr in dem des Mündels. Was die erstere angeht, so ist, um eine Überlastung des JA. (namentlich in finanzieller Hinsicht) durch gesetzliche Amtsvormundschaften zu vermeiden, vorgesehen, daß das Vormundschaftsgericht das JA. auf dessen Antrag als Amtsvormund entlassen und einen Einzelvormund bestellen muß, soweit dies dem Wohl des Mündels nicht entgegensteht (§ 40 JWG.). Ob diese letztere Voraussetzung zutrifft, hat das Vormundschaftsgericht von Amts wegen zu prüfen. „Das Wohl des Mündels spielt aber auch insofern eine Rolle, als das JA., das mit Vormundschaften überlastet ist, eine gewissenhafte Betreuung seiner Mündel nicht gewährleisten kann. Die den JÄ. vorgesetzten Aufsichtsbehörden werden darüber zu wachen haben, daß nicht durch Übereilung und unsachgemäße Entlassung das Wohl des Mündels gefährdet wird⁴⁷.

Wesentlich auf das Interesse des Mündels abgestellt ist dagegen § 44 JWG.:

⁴⁵ Die Mutter ist nicht gesetzliche Vertreterin des Kindes. Sie kann daher auch nicht gegen den unehelichen Vater auf Alimente für das Kind klagen; ihre Ansprüche gegen den unehelichen Vater gehen nur auf die Entbindungs- und Sechswochenkosten, §§ 1715 f. BGB.; vgl. oben Note 35.

⁴⁶ Wenn z. B. ein Mündel in einem andern Bezirk untergebracht wird, kann das Verlangen berechtigt sein, daß das JA. dieses Bezirks die Vormundschaft führe. Der Antrag auf Abgabe an dieses JA. kann von der Mutter und jedem, der ein berechtigtes Interesse an dem Mündel hat, gestellt werden. Gegen die Ablehnung kann das Vormundschaftsgericht angerufen werden. § 39 JWG.

⁴⁷ Becker, i. Zentralbl. f. Vormundschafswesen, Jugendgerichte u. Fürsorgeerziehung, Bd. XIV, 4.

„Das JA. soll die Bestellung einer Einzelperson als Vormund beantragen, wenn dies dem Interesse des Mündels förderlich erscheint. Es kann auch die Bestellung eines Mitvormundes für einen bestimmten Wirkungskreis beantragen.

Die Bestellung kann von einem jeden, der ein berechtigtes Interesse des Mündels geltend macht, und von diesem selbst, wenn er das 14. Lebensjahr vollendet hat, beantragt werden. Sie kann auch von Amts wegen erfolgen. Vor der Entscheidung soll das Vormundschaftsgericht das JA. und tunlichst die Mutter des Mündels hören.“

Hervorzuheben ist die Möglichkeit, daß das Vormundschaftsgericht von Amts wegen das JA. als Vormund entlassen kann, z. B. wenn das JA. seine Pflicht nicht tun sollte.

Das JWG. kennt einen Fall der sogenannten „bestellten“ Amtsvormundschaft (als Gegensatz zu der kraft Gesetzes eintretenden). Das JA. kann nämlich auch dann, wenn es nicht kraft Gesetzes Vormund wird, als Vormund für einen Minderjährigen⁴⁸ bestellt werden, falls es einverstanden und kein geeigneter Einzelvormund vorhanden ist; das JA. kann unter diesen Umständen auch als Mitvormund, Gegenvormund, Pfleger oder Beistand bestellt werden.

Wichtige Aufgaben sind dem JA. dadurch übertragen, daß es zum Gemeindewaisenrat erklärt ist (§ 42 JWG.). Dieser hat im Vormundschaftswesen eine sehr bedeutungsvolle Stellung. Er hat dem Vormundschaftsgericht geeignete Vormünder vorzuschlagen (das Gericht darf keinen Vormund bestellen, ohne den Gemeindewaisenrat zu hören!), er hat in Unterstützung des Vormundschaftsgerichts die Vormünder zu überwachen und Pflichtwidrigkeiten dem Vormundschaftsgericht anzuzeigen⁴⁹. Diese Befugnisse des Gemeindewaisenrats sind reichsrechtlich geregelt; seine Organisation dagegen war bisher der Landesgesetzgebung ausschließlich vorbehalten. In Preußen gehörten dem Gemeindewaisenrat, insbesondere auf dem Lande, in der Regel auch die Pfarrer an. Der Gemeindewaisenrat hat im allgemeinen die auf ihn gesetzten Hoffnungen nicht erfüllt⁵⁰. Durch Übernahme seiner Geschäfte durch das JA. soll eine ordnungsmäßige und sachdienliche Erledigung seiner Obliegenheiten gewährleistet werden. „Ehrenamtliche Kräfte, die sich in dieser Tätigkeit bewährt haben, werden im JA. auch weiterhin Gelegenheit haben, ihre Erfahrungen der Allgemeinheit zugute kommen zu lassen⁵¹.“ In welcher Weise diese Gelegenheit zur Mitarbeit geboten wird, hängt von den einzelnen JÄ. ab.

Weitergehende Aufgaben von großer praktischer Tragweite sind dem JA. dadurch zugewiesen, daß es einesteils das Vormundschaftsgericht bei allen Maßnahmen zu unterstützen hat, die die Sorge für die Person der Minderjährigen betreffen, andernteils die Vormünder, Beistände und Pfleger seines Bezirks planmäßig zu beraten und die Ausübung ihres Amtes zu unterstützen hat (§§ 43, 45 JWG.).

⁴⁸ Also nicht etwa für einen entmündigten Volljährigen!

⁴⁹ Vgl. im einzelnen dazu §§ 1849—1851 BGB.

⁵⁰ Vgl. hierzu Begründung z. JWG. 29, 64.

⁵¹ A. a. O. 29.

Die bisher landesgesetzlich zugelassenen Anstalts- und Vereinsvormundschaften sind durch das JWG. einheitlich geregelt.

„Vorstände von Anstalten, die unter der Verwaltung des Staates oder einer öffentlichen Körperschaft stehen, sowie Vorstände solcher privaten Anstalten und Vereine, die vom Landes-JA. für geeignet erklärt sind⁵², können auf ihren Antrag zu Vormündern bestellt werden (Anstalts- oder Vereinsvormundschaft). Auch können sie zu Pflegern oder Beiständen bestellt werden. Ebenso können ihnen einzelne Rechte und Pflichten des Vormundes übertragen werden. Das JA. muß in den Fällen, in denen der Minderjährige von ihm bevormundet oder versorgt ist, vorher gehört werden.“ § 47 Abs. 1 JWG.

Es können heute auch — ein Fortschritt gegenüber dem bisherigen Recht — Vorstände von privaten Vereinen und Anstalten als Vormund bestellt werden. Es wird nicht eine Einzelperson, sondern „der Vorstand“ als Vormund bestellt. „Das Vormundschaftsgericht hat in jedem einzelnen Falle, in dem Vorstände von Anstalten oder Vereinen ihre Bestellung beantragen, zu prüfen, ob ihre Bestellung dem Wohle der Mündel dient, und danach dem Antrag zu entsprechen oder ihn abzulehnen⁵³. Auf die Anstalts- und Vereinsvormundschaft finden im allgemeinen die Regeln über die Amtsvormundschaft des JA. entsprechende Anwendung.

Endlich ist noch auf die Bestrebungen des § 48 JWG. zu verweisen, den Kreis der als Einzelvormünder zur Verfügung stehenden Personen zu erweitern. Hiernach ist das Recht der Frau, eine Vormundschaft abzulehnen, dahin modifiziert, daß eine Frau nur ablehnen kann, wenn sie zwei oder mehr schulpflichtige Kinder hat, oder wenn sie glaubhaft macht, daß die ihr obliegende Fürsorge für ihre Familie die Ausübung des Amtes dauernd besonders erschwert. Die verheiratete Frau bedarf nicht mehr der Zustimmung ihres Mannes, um als Vormund bestellt zu werden. Die Erlaubnis zur Übernahme von Vormundschaften durch Beamte darf nur versagt werden, wenn ein wichtiger dienstlicher Grund vorliegt. — Ob diese Bestrebungen allerdings Erfolg haben, scheint sehr zweifelhaft. Denn wer die Vormundschaft nur gezwungen übernimmt, wird niemals seine Pflichten so erfüllen, wie es dem Wohl des Mündels entspricht.

Das gleiche Ziel verfolgt die von der Begründung⁵⁴ mit Recht befürwortete Ausgestaltung der organisierten Einzelvormundschaft. Diese besteht darin, daß die Vereinigungen der freien Liebestätigkeit, namentlich in den größeren Städten, ihre Mitglieder für Vormundschaften zur Verfügung stellen und mit ihrer Organisation diesen Vormündern bei ihrer Geschäftsführung helfen und ihnen einen Rückhalt geben.

4. Die Schutzaufsicht.

Die Schutzaufsicht („SchA.“) ist sachlich nichts Neues. Sie hat sich aus der Praxis der Straf- und Vormundschaftsgerichte als wirksames Mittel im Kampf

⁵² Solange keine Landes-JÄ. errichtet sind, wird die Geeigneterklärung durch die Landeszentralbehörde erfolgen müssen.

⁵³ Begründung z. JWG. 166.

⁵⁴ a. a. O. 55.

gegen die Verwahrlosung herausgebildet. Das JWG. (§§ 56—61) hat diese praktisch bereits in großem Umfang geübte SchA. gesetzlich normiert und weiter ausgebaut. Außer im JWG. spielt die SchA. im JGG. eine sehr wichtige Rolle. Der Einfachheit halber sind bei der Untersuchung die Vorschriften beider Gesetze gleichzeitig darzustellen.

Die SchA. besteht in dem Schutz und der Überwachung einer Person zur Verhütung ihrer körperlichen, geistigen und sittlichen Verwahrlosung (§§ 56, 58 JWG.). Sie erscheint in zwei Grundformen⁵⁵: als selbständige Erziehungsmaßregel und als unselbständige Maßregel im Rahmen einer Strafaussetzung. Francke schlägt hierfür die treffenden Ausdrücke „selbständige Schutzaufsicht“ und „Bewährungsaufsicht“ vor. Die erstere endet spätestens mit der Minderjährigkeit des von ihr Betroffenen, während die letztere mit Schluß der Bewährungsfrist abläuft, sich also mehrere Jahre in die Volljährigkeit des Betroffenen erstrecken kann.

Die selbständige SchA. wird angeordnet vom Vormundschaftsgericht oder vom Jugendgericht. Das Vormundschaftsgericht ordnet sie an⁵⁶, wenn es sie zur Verhütung der körperlichen, geistigen oder sittlichen Verwahrlosung eines Minderjährigen für geboten und ausreichend erachtet. Das Jugendgericht verfügt sie an Stelle oder neben Strafe⁵⁷, wenn es sie für erforderlich erachtet, um den Täter zu einem gesetzmäßigen Leben zurückzuführen. — Die Bewährungsaufsicht wird nur vom Jugendgericht verfügt; sie hat den Zweck, einen zu Freiheitsstrafe Verurteilten, dem Strafausstand mit Bewährungsfrist bewilligt ist, während dieser zu überwachen.

Die Ausführung der SchA. erfolgt, einerlei ob sie als selbständige SchA. oder Bewährungsaufsicht angeordnet ist, nach den Vorschriften des JWG. Hiernach wird die Ausübung nach Anhörung des JA. einem „Helfer“ (JA., Vereinigung für Jugendhilfe oder Einzelperson) übertragen. „Bei der Übertragung ist auf das religiöse Bekenntnis oder die Weltanschauung des Minderjährigen tunlichst Rücksicht zu nehmen“ (§ 60 Abs. 1 Satz 2 JWG.). Der Helfer ist zu entlassen, wenn das dem Wohl des Minderjährigen förderlich erscheint. Die näheren Bestimmungen über Ausübung der SchA. werden durch die Reichsregierung mit Zustimmung des Reichsrats oder die oberste Landesbehörde erlassen⁵⁸. Wenn auch die SchA. in Schutz und Überwachung des Minder-

⁵⁵ Vgl. hierzu im einzelnen F r a n c k e, Herbert, Kommentar z. JGG. Anm. VII zu § 7. Berlin 1923.

⁵⁶ auf Antrag von Eltern, gesetzlichen Vertretern oder JA. oder von Amts wegen. Damit ist praktisch ermöglicht, daß auch ein formell nicht Antragsberechtigter (Geistlicher, Lehrer, Fürsorgeverein) ein Verfahren auf Anordnung einer SchA. in Gang bringt, indem er dem Vormundschaftsgericht Bericht erstattet, auf Grund dessen das Gericht ex officio zu prüfen hat, ob SchA. nötig ist.

⁵⁷ Vgl. darüber des näheren weiter unten im Text.

⁵⁸ Bisher nicht erfolgt.

jährigen besteht, so wird doch der Helfer, der seine Aufgabe richtig auffaßt, sich nicht auf die isolierte Betreuung des Minderjährigen beschränken, sondern auch die Erziehungsberechtigten (Vater, Mutter, Vormund) bei der Sorge für die Person des Minderjährigen unterstützen und überwachen. Er wird ferner der Familie, der Umgebung, dem Umgang seines Schützlings rege Aufmerksamkeit schenken und bestrebt sein, alle Gefahrenquellen für den Minderjährigen abzusperren. Der Helfer wird sich stets vor Augen halten, daß seine Stellung als die einer Vertrauensperson sowohl des Gerichts als des Minderjährigen und seiner Familie gedacht ist. Der Helfer, der sich der hohen Verantwortlichkeit seiner Stellung bewußt ist, wird bald erkennen, daß er im allgemeinen durch verständnisvolles Eingehen auf seinen Schützling, Takt und Mäßigung mehr erreicht als durch scharfes Vorgehen.

Für das Vermögen des Minderjährigen hat der Helfer nur insoweit zu sorgen, als der Arbeitsverdienst in Betracht kommt. Hier eröffnet sich eine erzieherisch sehr wichtige Tätigkeit des Helfers, namentlich wenn der Minderjährige aus seinem Verdienst einen Schaden wieder gutzumachen oder eine Buße oder Geldstrafe zu zahlen hat. — Der Helfer kann für alle Angelegenheiten, gewisse Arten von Angelegenheiten oder eine einzelne Angelegenheit bestellt werden⁵⁹; über den Umfang seines Wirkungskreises entscheidet die ihm auszustellende Bestallung. Bei Ausübung seines Amtes hat er Recht auf Zutritt zum Minderjährigen⁶⁰. Die Eltern, der gesetzliche Vertreter und die Personen, denen der Minderjährige zur Pflege und Erziehung übergeben ist, sind verpflichtet, dem Helfer Auskunft zu erteilen. Rechtlich hat der Helfer im wesentlichen die Stellung eines Beistandes im Sinne des BGB. (§§ 1689 ff.). Die Rechte der Eltern (bzw. des Vormundes) werden durch die Anordnung einer SchA. nicht berührt. Bei Meinungsverschiedenheiten zwischen Helfer und Erziehungsberechtigtem geht die Meinung des letzteren vor. Lehnt dieser aber Vorschläge des Helfers grundlos ab, so bietet das unter Umständen Anlaß zum Einschreiten des Vormundschaftsgerichts. Der Helfer hat also nur Aufsichts-, aber keine Erziehungsrechte, insbesondere kein selbständiges Züchtigungsrecht. Er hat unverzüglich das Vormundschaftsgericht zu benachrichtigen, wenn nach seiner Meinung ein Grund zum Einschreiten vorhanden ist. Das Gericht hat dann das weitere zu veranlassen.

Die SchA. endigt kraft Gesetzes oder durch Beschluß des Gerichts. Es ist zu unterscheiden zwischen der selbständigen SchA. und der Bewährungsaufsicht. Erstere erlischt kraft Gesetzes mit der Volljährigkeit oder der rechts-

⁵⁹ Z. B. Überwachung des Minderjährigen in der Freizeit; Überwachung der Verwendung seines Arbeitsverdienstes; Kontrolle des Fernbleibens von gewissen Lokalen, Plätzen u. dgl. mehr.

⁶⁰ Er macht sich also keines Hausfriedensbruches schuldig, wenn er die Wohnung des Minderjährigen gegen den Willen des Vaters betritt, kann sogar notfalls die Polizei zur Erzwungung des Zutritts zu Hilfe nehmen.

kräftigen Überweisung des Minderjährigen zur Fürsorgeerziehung⁶¹; sie ist aufzuheben, wenn ihr Zweck erreicht oder anderweit sichergestellt ist. Sobald diese Voraussetzungen vorliegen, können Helfer Minderjähriger, Eltern und Erziehungsberechtigte, die Aufhebung beim Vormundschaftsgericht beantragen; gegen Ablehnung des Antrages findet Beschwerde an das Landgericht statt. Die Bewährungsaufsicht endet mit dem Ablauf der Bewährungsfrist und mit rechtskräftiger Überweisung zur Fürsorgeerziehung. Eine Aufhebung durch das Gericht wird praktisch kaum in Frage kommen.

Den Fall der freiwilligen SchA. sieht § 60 Abs. 3 JWG. vor:

„Das JA. kann die SchA. ohne gerichtliche Anordnung ausüben, solange der Erziehungsberechtigte damit einverstanden ist; es hat in diesem Falle das Vormundschaftsgericht von dem Eintritt der SchA. zu benachrichtigen.“

5. Die Fürsorgeerziehung.

Die Fürsorgeerziehung („FE.“) hat sich erst in den letzten Jahrzehnten in Deutschland ausgebildet⁶². Sie war bisher landesrechtlich geordnet⁶³. Durch das JWG. sind nunmehr für das Reichsgebiet einheitlich geregelt: die Voraussetzungen für Anordnung der FE., Verfahren, Beendigung und vorzeitige Entlassung, Strafbestimmungen und Kostenerstattungspflicht der bemittelten Minderjährigen und deren Unterhaltspflichtigen. Den örtlichen Verhältnissen ist durch zahlreiche Vorbehalte Rechnung getragen. Insbesondere ist die Ausführung der FE. nicht reichsgesetzlich geregelt; es sind lediglich allgemeine Gesichtslinien vorgesehen, die im einzelnen den Ländern weitgehende Freiheit lassen. Von großem Einfluß auf die FE. wird das JA. sein.

Die FE. bezweckt ihrem Wesen nach Ersatz der Familienerziehung; sie trägt öffentlich-rechtlichen Charakter und wird durch öffentliche Behörden ausgeführt. Sie darf nur als ultima ratio angewendet werden⁶⁴. „Die FE. dient der Verhütung oder Beseitigung der Verwahrlosung und wird in einer geeigneten Familie oder Erziehungsanstalt unter öffentlicher Aufsicht und auf öffentliche Kosten durchgeführt“ (§ 62 JWG.). Sie wird angeordnet durch Beschluß des Vormundschaftsgerichts und ausgeführt durch die Fürsorgeerziehungsbehörden, das sind in Preußen die Provinzialverbände, die durch den Landeshauptmann vertreten werden. Die Altersgrenze für die Überweisung ist nach unten nicht beschränkt; nach oben beträgt sie in der Regel 18 Jahre, in Ausnahmefällen,

⁶¹ Denn dann tritt die Fürsorgeerziehungsbehörde ein und macht die weitere Überwachung durch den Helfer illusorisch.

⁶² Vgl. dazu die Übersicht bei *Drewes-Sandré* 126 ff.

⁶³ In Preußen durch das Gesetz über Fürsorgeerziehung Minderjähriger v. 2. 7. 1900 — Preuß. GS. 264 — mit Novelle v. 7. 7. 1915 — GS. 113 —. Dazu: Ausführungsbestimmungen des Ministers des Innern v. 18. 12. 1900 und für die Rheinprovinz Vorschriften des Rheinischen Provinzialverbandes, veröffentlicht durch den Landeshauptmann am 23. 5. 1901.

⁶⁴ Vgl. hierzu oben Anm. 12.

in denen „Aussicht auf Erfolg der FE. besteht“, 20 Jahre. Maßgebend für die Altersgrenze ist der Zeitpunkt, in dem der Antrag auf FE. bei Gericht eingeht oder dieses von Amts wegen die Einleitung des FE.-Verfahrens beschließt (§ 63 Abs. 3 JWG.).

Bei der vorbeugenden FE. ist zu unterscheiden zwischen Minderjährigen, die unter Elternsorge stehen, und solchen, die sich nicht in dieser Sorge befinden. Bei den ersteren kann FE. nur angeordnet werden, wenn die sorgeberechtigten Eltern ein Verschulden trifft, welches so groß ist, daß das Kind gefährdet wird. Bei den letzteren⁶⁵ ist ein Verschulden des erziehungsberechtigten Vormundes — Eltern kommen nicht in Frage, weil sie nicht vorhanden sind oder ihnen die Elternrechte entzogen sind — nicht erforderlich⁶⁶.

⁶⁵ Hierzu gehören nur Vollwaisen und Kinder, deren Eltern die elterliche Gewalt durch Gerichtsbeschluß entzogen ist. Uneheliche Kinder gehören zu der ersten Gruppe, da der Mutter das Recht zusteht, für die Person der Kinder zu sorgen (vgl. auch oben Anm. 45, 35).

⁶⁶ Zur praktischen Orientierung in Einzelfällen sei auf die etwas verwickelten Gesetzesbestimmungen näher eingegangen. Gemäß § 63 Ziffer 1 JWG. ist die vorbeugende FE. zulässig, „wenn die Voraussetzungen des § 1666 BGB. oder des § 1835 BGB. vorliegen und die Entfernung des Minderjährigen aus seiner bisherigen Umgebung zur Verhütung der Verwahrlosung erforderlich ist, eine nach dem Ermessen des Vormundschaftsgerichts geeignete Unterbringung aber anderweit nicht erfolgen kann“. § 1666 BGB. lautet: „Wird das geistige oder leibliche Wohl des Kindes dadurch gefährdet, daß der Vater das Recht der Sorge für die Person des Kindes mißbraucht, das Kind vernachlässigt oder sich eines ehrlosen oder unsittlichen Verhaltens schuldig macht, so hat das Vormundschaftsgericht die zur Abwendung der Gefahr erforderlichen Maßregeln zu treffen. Das Vormundschaftsgericht kann insbesondere anordnen, daß das Kind zum Zweck der Erziehung in einer geeigneten Familie oder in einer Erziehungsanstalt oder einer Besserungsanstalt untergebracht wird. — Hat der Vater das Recht des Kindes auf Gewährung des Unterhalts verletzt und ist für die Zukunft eine erhebliche Gefährdung des Unterhalts zu besorgen, so kann dem Vater auch die Vermögensverwaltung sowie die Nutznießung entzogen werden.“

Dieser § ist für die vormundschaftsgerichtliche Praxis von großer Bedeutung, da er weitgehende Möglichkeiten zum Einschreiten bei Pflichtvergessenheit der Eltern bietet. Er erfordert zur Anwendbarkeit ein Doppeltes: 1. Gefährdung des körperlichen oder geistigen Wohls des Minderjährigen (Vermögensgefährdung genügt nicht!). 2. Verursachung dieser Gefährdung durch schuldhaftes Verhalten des Vaters, indem dieser entweder a) das Recht der Sorge für das Kind mißbraucht (z. B. Verleitung zu Straftaten, Unzucht am Kinde, übermäßige Züchtigung oder Ausnutzung des Kindes), oder b) das Kind vernachlässigt (z. B. mangelnde Ernährung, Kleidung, Unterricht; nicht Abhalten von Bettel, Unzucht) oder c) sich eines ehrlosen oder unsittlichen Verhaltens schuldig macht (z. B. Kuppelei, Trunk). Nur wenn Tatbestand 1 mit einem der Tatbestände 2a—c zusammentrifft und alle weiteren Mittel zur Verhütung der Verwahrlosung versagen, darf FE. angeordnet werden. Es genügt, daß allein der Vater die Pflichtvergessenheit begeht, da er Inhaber der elterlichen Gewalt ist und bei Meinungsverschiedenheiten mit der Mutter seine Meinung vorgeht. Wenn aber z. B. dadurch Abhilfe geschaffen werden kann, daß das Sorgerecht dem Vater entzogen und etwa der Mutter übertragen wird, so ist kein Raum für FE.

§ 1838 BGB.: „Das Vormundschaftsgericht kann anordnen, daß der Mündel zum Zweck der Erziehung in einer geeigneten Familie oder in einer Erziehungsanstalt oder Besserungsanstalt untergebracht wird. Steht dem Vater oder der Mutter die Sorge für die Person des

Die heilende FE. ist immer anzuwenden, „wenn die FE. zur Beseitigung der Verwahrlosung wegen Unzulänglichkeit der Erziehung erforderlich ist“, § 63 Ziffer 2 JWG. Diese Vorschrift ist bedeutend klarer und einfacher als die für die vorbeugende FE.; das liegt aber auch in der Natur der Sache, da gegen einen so einschneidenden Eingriff, wie die FE. ist, wegen bloßer Gefährdung viel stärkere Garantien gegeben sein müssen als wie gegen ein Einschreiten bei bereits vorhandener Gefahr.

Der Begriff der Verwahrlosung ist im Gesetze nicht definiert; er dürfte sich aus dem Ziel der Erziehung ergeben. Dieses liegt darin, den Minderjährigen zu einem körperlich, sittlich und geistig gesunden Menschen heranzubilden. Läßt die Erziehung dieses Ziel aus dem Auge, so „verwahrlost“ der Minderjährige. Des näheren kann auf die ebenso wichtige wie interessante und schwierige Frage des Begriffs der Verwahrlosung hier nicht eingegangen werden.

Das FE.-Verfahren zerfällt in zwei Abschnitte. Im ersten prüft das Vormundschaftsgericht, ob die Voraussetzungen für die FE. vorhanden sind. Das Gericht wird tätig auf Antrag⁶⁷ oder von Amts wegen⁶⁸. Vor der Entscheidung muß es das JA., soll es, „soweit dies nicht ohne erhebliche Schwierigkeiten geschehen kann“, den Minderjährigen, seine Eltern und seinen gesetzlichen Vertreter hören. Es kann die ärztliche Untersuchung des Minderjährigen anordnen und diesen auf die Dauer von höchstens sechs Wochen „in einer zur Aufnahme von jugendlichen Psychopathen geeigneten Anstalt oder in einer öffentlichen Heil- und Pflegeanstalt zur Beobachtung unterbringen lassen“. — Die hier vorgesehene Mitwirkung des Arztes ist eine vom JWG. eingeführte, auf das wärmste zu begrüßende Neuerung. Es muß erwartet werden, daß die Gerichte von ihr in weitgehendem Umfang Gebrauch machen. In vielen Fällen ermöglicht erst das Gutachten des Arztes, der natürlich die notwendige fachliche Sonderausbildung haben muß — in dieser Beziehung liegt leider noch vieles im argen —, eine zutreffende Beurteilung des Minderjährigen und damit die Anordnung der richtigen Maßnahmen.

Die außerordentliche Wichtigkeit der ärztlichen Mitwirkung im FE.-Verfahren möge durch eine aus vielen herausgegriffene Tatsache veranschaulicht werden. In dem Heilerziehungsheim „Klein-Meusdorf“ des Fürsorgeerziehungsverbandes Leipzig, in dem sämtliche Fürsorgezöglinge des Leipziger Kreises zu kürzerer oder längerer psychiatrischer, psychologischer und pädagogischer

Mündels zu, so ist eine solche Anordnung nur unter den Voraussetzungen des § 1666 zulässig“, wird für die FE. fast nur dann praktisch, wenn es sich um Überweisung eines unehelichen Kindes zur FE. handelt; es ist aber dann weiterhin zur Anordnung der FE. nötig, daß auf die uneheliche Mutter die Voraussetzungen des § 1666 BGB. zutreffen (weil sie ja das Recht und die Pflicht hat, für die Person ihres Kindes zu sorgen).

⁶⁷ Antragsberechtigt ist das JA. des gewöhnlichen Aufenthaltsortes des Minderjährigen. Das Antragsrecht kann landesgesetzlich weiter ausgedehnt werden, § 65 JWG. (ist in Preußen nicht geschehen).

⁶⁸ Vgl. dazu das in Anm. 56 Gesagte.

Beobachtung aufgenommen werden, betrug in den Jahren 1915 bis 1919 der Prozentsatz der psychisch intakten Zöglinge nur 25 %; die übrigen 75 % sind Psychopathen, Schwachsinnige, Geistesranke und Epileptiker. Diese Feststellung ist getroffen auf Grund ärztlicher Untersuchung der neu aufgenommenen Zöglinge, gibt also ein absolut einwandfreies Bild⁶⁹. Sie bestätigt gleichzeitig die allgemein verbreitete Schätzung, daß etwa 75 % aller gefährdeten Minderjährigen geistig von der Norm abweichen. Hiermit soll jedoch keineswegs gesagt sein, daß die 75 % alle oder auch nur zu einem erheblichen Teil für ihr Tun nicht verantwortlich oder erziehungsunfähig wären. Geistig von der Norm abweichend bedeutet lediglich, „nicht im Besitz der vollen geistigen Gesundheit befindlich“. Wie der körperlich nicht völlig Gesunde keineswegs lebensunfähig ist, sondern sich nur seiner geschwächten Gesundheit gemäß einrichten muß, so hat auch der geistig Anormale auf seine geschwächte Gesundheit Rücksicht zu nehmen. Naturgemäß ist die zutreffende Feststellung der geistigen Anomalie im allgemeinen zeitraubender und schwieriger wie die der körperlichen Schwäche, erfordert auch seitens des Arztes besondere Sachkenntnis. Man erhebt heute keinen Einwand, daß zur Pflege der körperlichen Gesundheit ein Arzt zugezogen wird; das beweist am besten ein Blick auf die immer weiter sich ausdehnende Tätigkeit der Ärzte in der öffentlichen Gesundheitspflege (Gesundheitsämter, Schulen, Mutterberatungsstellen, Heilstätten und dgl. mehr). Warum denn aber soviel dagegen sagen, daß zur Pflege der geistigen Gesundheit, die doch wohl größeres Recht auf Sorge hat wie die körperliche, ein entsprechend gebildeter Arzt zugezogen wird? Ein solcher Arzt hat wahrhaftig nicht die Aufgabe — wie es heute noch vielfach, sogar bis in akademisch gebildete Kreise hinein⁷⁰, behauptet wird —, immer die Diagnose auf „unverantwortlich“ zu stellen⁷¹.

⁶⁹ Vgl. die Schrift des Direktors des Heimes, Fritz Knauthe, Verwahrlosung und Schule. Leipzig 1921.

⁷⁰ So wird sogar in der Begründung zum JWG. 89 von den „unverbesserlichen, sogenannten psychopathischen Straffälligen“ gesprochen — als ob alle Psychopathen auch unverbesserlich wären. Träfe das zu, so wäre fast die ganze Erziehungstätigkeit, sowohl an der nichtgefährdeten wie an der gefährdeten Jugend, eine Sisyphusarbeit. Auch unter den Nichtgefährdeten gibt es viele Psychopathen, die im späteren Leben gut, bisweilen alle anderen überflügelnd, vorankommen. — Oder hat sich die Begründung nur mißverständlich ausgedrückt? (Vgl. Anm. 76.)

⁷¹ In den letzten 1½ Jahren sind bei meiner Abteilung für Vormundschafts- und Jugendgerichtssachen 49 Minderjährige fachärztlich bezüglich ihres Geisteszustandes untersucht worden. Nur in 6 Fällen wurde „Unverantwortlichkeit“ im Sinne des § 3 JGG. (vgl. darüber näheres im folgenden Aufsatz über Jugendgerichte) festgestellt. Positive Erziehungsunfähigkeit ergab sich in keinem Falle. In einem Falle war die Erziehungsfähigkeit zweifelhaft, weil die Möglichkeit einer beginnenden Geisteskrankheit vorlag. Der vom Ausschuß für Jugendgerichte und Jugendgerichtshilfe eingesetzte Unterausschuß „Jugendgericht und Arzt“ hat 1920 beschlossen, zu empfehlen, daß der ärztlichen Untersuchung mindestens folgende Gruppen jugendlicher Angeklagter unterworfen werden:

Sache des Arztes ist vielmehr nur, dem Erzieher ein möglichst klares Bild der psychischen Struktur des Minderjährigen zu geben, ihn darüber aufzuklären, wo der erzieherische Einfluß angesetzt werden kann und welche besonderen Maßnahmen erforderlich sind — alles Dinge, die im allgemeinen nur durch ärztliche Untersuchung sicher erkannt werden können. Von besonderer Wichtigkeit ist das ärztliche Gutachten auch für die Berufsberatung. Namentlich bei einer großen Zahl von Psychopathen ist die richtige Berufswahl entscheidend für ihr Lebensglück. Selbst der heilpädagogisch bestens vorgebildete Erzieher wird daher auf die ärztliche Unterstützung nicht verzichten können und wollen. Die Gefahr einer falschen ärztlichen Beurteilung ist natürlich vorhanden, genau so, wie bei körperlichen Krankheiten Fehldiagnosen möglich sind. Aber diese Gefahr bildet keinen Grund, auf die von allen wirklich Sachkundigen als so segensreich empfundene fachärztliche Mitwirkung bei der Erziehung Minderjähriger zu verzichten. Vielmehr muß mit größtem Nachdruck aufs weitgehendste Zuziehung von wirklich psychiatrisch und heilpädagogisch bestens durchgebildeten Ärzten erstrebt werden.

Bisweilen macht man die Erfahrung, daß bereits die Einleitung eines FE.-Verfahrens auf die Betroffenen von heilsamer Wirkung ist. Darum besteht die Möglichkeit, daß das Verfahren durch Gerichtsbeschluß auf höchstens zwei Jahre, jedoch nicht über das zwanzigste Lebensjahr hinaus, ausgesetzt wird. Für die Dauer der Aussetzung muß eine SchA. bestellt werden (§ 66 JWG.). In den Fällen, in denen rasches Eingreifen nottut oder, wie das Gesetz sagt, „Gefahr im Verzuge ist“, kann das Vormundschaftsgericht die vorläufige FE. anordnen. Dieser Fall tritt besonders ein, wenn Jugendliche, die sich als Landstreicher oder Dirnen herumtreiben, unterwegs aufgegriffen werden. Sie werden dem nächsten Vormundschaftsgericht vorgeführt, welches sofort auf Grund der Berichte der Polizei oder sonstiger Auskunftspersonen vorläufige FE. anordnet. Auf die Weise können namentlich auch jugendliche Kriminelle durch sofortige Einlieferung in eine FE.-Anstalt vor der Untersuchungshaft bewahrt werden.

Gegen die Entscheidungen des Gerichts findet die sofortige, binnen zwei Wochen nach Zustellung des Beschlusses beim Amts- oder Landgericht einzu-legendende Beschwerde statt; sie hat aufschiebende Wirkung; nur bei einem Beschluß auf vorläufige FE. hat sie keine aufschiebende Wirkung. Sie steht zu dem Antragsberechtigten, der FE.-Behörde und, falls der Beschluß auf FE. (vorläufige oder endgültige) lautet, außerdem dem gesetzlichen Vertreter, der Eltern und dem Minderjährigen selbst, falls dieser das vierzehnte Lebensjahr vollendet hat.

-
1. die, welche nach den Vorerhebungen den Verdacht einer psychischen Anomalie nahelegen;
 2. die, welche sich einer schweren Straftat schuldig gemacht haben;
 3. die, welche ein ausgesprochen asoziales Verhalten zeigen, oder bei denen eine ausgesprochene Verwahrlosung vorliegt (Verhandlungen des 5. Deutschen Jugendgerichtstages, Berlin 1922, 75; mitgeteilt bei Francke, JGG., Anm. zu § 31).

Das Vormundschaftsgericht hat nur über die Anordnung der FE. zu entscheiden. Ist diese erfolgt, so liegt die praktische Ausführung der FE. den FE.-Behörden, in Preußen den Provinzialausschüssen bzw. Landeshauptleuten ob⁷².

Sobald ein auf FE. lautender Gerichtsbeschluß rechtskräftig ist bzw. ein die vorläufige FE. anordnender Beschluß eingeht, bestimmt der Landeshauptmann⁷³, wo der Zögling untergebracht werden soll. In der Regel erfolgt die erste Unterbringung in einer Anstalt, um den Zögling kennenzulernen. Von dem Ort der Unterbringung ist dem Erziehungsberechtigten sofort Mitteilung zu machen, sofern dadurch der Erziehungszweck nicht ernstlich gefährdet wird⁷⁴. Bei der Unterbringung soll ärztliche Mitwirkung erfolgen. „Minderjährige, die angeistigten Regelwidrigkeiten leiden (Psychopathie, Epilepsie, schwere Erziehbarkeit usw.) oder an schweren ansteckenden Erkrankungen (Tuberkose, Geschlechtskrankheiten usw.), sind, soweit es aus hygienischen oder pädagogischen Gründen geboten erscheint, in Sonderanstalten oder Sonderabteilungen unterzubringen⁷⁵“ (§ 70 Abs. 2 JWG.). Die Unterbringung hat, „soweit möglich“, in einer Anstalt des Bekenntnisses des Minderjährigen zu erfolgen (§ 69 Abs. 1 JWG.). „Minderjährige ohne Bekenntnis sollen nur mit ihrem Einverständnis, sofern sie ihr Bekenntnis selbst bestimmen können (d. h. nach vollendetem 14. Lebensjahr), andernfalls mit demjenigen des Erziehungsberechtigten in einer Anstalt eines bestimmten Bekenntnisses untergebracht werden“ (§ 69 Abs. 2 JWG.). Die FE.-Behörden müssen also für solche bekenntnislosen Zöglinge eigene Anstalten errichten. Um ihnen hierzu genügend Zeit zu lassen, ist durch das Einführungsgesetz zum JWG. vorgesehen, daß die Bestimmung des § 69 Abs. 2 JWG. spätestens mit 1. Januar 1926 in Kraft tritt (Art. 5 EG. JWG.). In der Auswahl der Anstalten ist die FE.-Behörde nicht beschränkt. Sie bringt die Zöglinge in eigenen Anstalten oder in Anstalten des Staates, der Provinzen, der freien Liebestätigkeit usw. unter.

Streben der FE. muß sein, die Zöglinge möglichst in Familien unterzubringen, da die Familienerziehung vor der Anstaltserziehung unbedingt den Vorzug

⁷² Anträge auf widerrufliche Entlassung, andere Unterbringung des Zöglings, Aufhebung der FE. u. dgl. sind also in Preußen an den Landeshauptmann zu richten. Das Vormundschaftsgericht kann nur angerufen werden als Beschwerdeinstanz, wenn der Landeshauptmann: a) dem Erziehungsberechtigten verweigert, mitzuteilen, wo das Kind untergebracht ist (einfache, fristlose Beschwerde, § 69 Abs. 8 JWG.); b) den Antrag des JA., gesetzlichen Vertreters oder der Eltern auf Aufhebung der FE. zurückweist (Beschwerde muß binnen zwei Wochen eingelegt werden, § 72 Abs. 2 JWG., 21 Abs. 1 AG. JWG.). Im übrigen vgl. die Preußischen Ausführungsbestimmungen in §§ 18—26 AG. JWG.

⁷³ Im Text ist das Verfahren in Preußen dargestellt.

⁷⁴ Z. B. Befreiungsversuche zu befürchten sind. Bei Nichtmitteilung vgl. Anm. 72. — Diese Bestimmung ist eine Neuerung des JWG. Bislang wurde in der Regel der Ort der Unterbringung nicht sofort mitgeteilt (um Störungen der Erziehung zu verhindern).

⁷⁵ Ein wesentlicher Fortschritt gegenüber dem bisherigen Recht, das eine solche Mitwirkung des Arztes nicht vorsah.

verdient. Die Zöglinge kommen in die Familien zur Pflege, Lehre oder Dienstleistung. Sie werden durch vom Landeshauptmann bestellte „Fürsorger“, die über die ganze Provinz verteilt sind (Lehrer, Geistliche, Waisenräte u. dgl.), beaufsichtigt. Der Minderjährige muß mindestens bis zum Aufhören der Schulpflicht in einer Familie seines Bekenntnisses untergebracht werden. Bei bekenntnislosen Zöglingen finden die oben mitgeteilten Vorschriften über Anstalten sinngemäße Anwendung (§ 69 Abs. 1, 2 JWG.). Um die Rückkehr in die eigene Familie zu erleichtern, dabei aber jederzeit die Möglichkeit zu haben, den Zögling wieder in Anstalts- oder anderweitige Familienerziehung zurückzunehmen, wenn der Verbleib zu Hause den Erfolg der FE. gefährdet, kann, in Ausführung einer angeordneten FE., die Erziehung in der eigenen Familie des Minderjährigen unter öffentlicher Aufsicht widerruflich angeordnet werden, wenn dadurch die Erreichung des Zwecks der FE. nicht gefährdet wird (§ 69 Abs. 4 JWG.).

Das JA. ist bei der Ausführung der FE. zu beteiligen. Die recht schwierige Frage, wie das geschehen soll, ist bisher nicht beantwortet.

Die FE. endigt kraft Gesetzes mit der Volljährigkeit. „Nachdem das Alter der Wahlmündigkeit auf das zwanzigste Lebensjahr herabgesetzt ist, wird sich voraussichtlich bald die Notwendigkeit ergeben, das Ende der Minderjährigkeit damit in Einklang zu bringen“ (Begründung zum JWG. 89). Man wird hinter diese Auffassung ein Fragezeichen setzen dürfen. Die FE. ist jedoch früher aufzuheben, wenn ihr Zweck erreicht oder anderweitig sichergestellt ist, und zwar von Amts wegen oder auf Antrag des JA., des gesetzlichen Vertreters und der Eltern des Minderjährigen (nicht des Minderjährigen selbst!). „Die Aufhebung kann auch unter Vorbehalt des Widerrufs erfolgen“ (§ 72 JWG.). Wann der Zweck erreicht oder sichergestellt ist, ist Tatfrage. Es sind hierbei die Persönlichkeit des Minderjährigen und die gesamten Verhältnisse zu berücksichtigen, unter denen er leben wird. Sobald aber die Erreichung oder Sicherstellung des Zwecks dargetan ist, muß die FE. aufgehoben werden. Aus erzieherischen Gründen wird im allgemeinen die widerrufliche Aufhebung angezeigt sein. Rechtsmittel bei Ablehnung siehe Anm. 72.

Ist die Erziehung „aus Gründen, die in der Person des Minderjährigen liegen“, unausführbar, so ist die vorzeitige Entlassung zulässig unter der Voraussetzung, daß eine anderweitige gesetzlich geregelte Verwahrung des Minderjährigen sichergestellt ist (§ 73 JWG.)⁷⁶.

⁷⁶ Die Begründung z. JWG. 91 sagt hierzu: „Die Erfahrungen der FE. in den Ländern haben ergeben, daß nach Durchführung der Erziehung unter den Zöglingen eine kleine Anzahl von Unerziehbaren verbleibt, die gegenüber allen erzieherischen Versuchen mit den Mitteln, die auch den besten FE.-Anstalten zur Verfügung stehen, unzugänglich sind. Diese Zöglinge sind fast ausnahmslos geistig oder sittlich anormal veranlagt. Zu ihnen gehören die unbesserlichen, sogenannten psychopathischen Straffälligen, die trotz Strafverbüßungen immer wieder Straftaten begehen (vgl. dazu Anm. 70), die Zöglinge mit Geistesstörungen und die

Die Kosten der FE., die auf Reich und Länder verteilt werden, sind von dem Minderjährigen bzw. seinen Unterhaltsverpflichteten einzuziehen, soweit diese zahlungsfähig sind. — Um die ungestörte Durchführung der FE. zu sichern, ist derjenige — mit Geld, Gefängnis oder beidem — zu bestrafen, der „einem Minderjährigen, bezüglich dessen das gerichtliche Verfahren auf Unterbringung zur FE. eingeleitet oder die FE. angeordnet ist, dem Verfahren oder der angeordneten FE. entzieht oder ihn verleitet, sich dem Verfahren oder der FE. zu entziehen, oder wer ihm hierzu vorsätzlich behilflich ist“. Der Versuch ist strafbar. Die Verfolgung tritt nur auf Antrag des Landeshauptmanns ein; der Antrag kann zurückgenommen werden⁷⁷.

6. Die Fürsorge für hilfsbedürftige Minderjährige.

Abschnitt V des JWG., der von der Unterstützung hilfsbedürftiger Minderjähriger handelte, ist vor Inkrafttreten des Gesetzes durch die Notverordnung vom 14. 2. 24 fast ganz aufgehoben worden; er ist ersetzt durch die VO. über Fürsorgepflicht vom 13. 2. 24, zu der die preußische Ausführungsverordnung vom 17. 4. 24 ergangen ist. Unter „hilfsbedürftigen“ Minderjährigen sind diejenigen zu verstehen, die nach dem bisherigen Sprachgebrauch „arm“ im verwaltungsrechtlichen Sinne waren⁷⁸. Infolge der vielfach unzulänglichen Regelung der Fürsorge für arme Minderjährige hatte das JWG. dieses Gebiet der öffentlichen Armenpflege einheitlich geregelt. Nachdem durch die, zeitlich nach dem JWG. ergangene, VO. über Fürsorgepflicht das ganze Armenwesen für das Reichsgebiet einheitlich neu geordnet ist, mußte die vorweggenommene Regelung durch das JWG. als überflüssig fallen. Die Rechtslage ist danach folgende:⁷⁹

unverbesserlichen Dirnen, die in der Regel ebenfalls von psychopathischer Konstitution sind. Alle diese Zöglinge bedeuten eine Last für die Erziehungsanstalten, in denen sie nur die Erziehungsarbeit an den Zöglingen, bei denen Aussicht auf Erfolg der Ersatzerziehung besteht, erschweren oder hindern, selbst wenn diese Anormalen in Sonderanstalten für Anormale, die schon vorhanden sind (im Rheinlande z. B. die Provinzialfürsorgeerziehungsanstalt für Knaben in Euskirchen), untergebracht werden.“ — Die Einschränkung, daß die Bewahrung „gesetzlich geregelt“ sein soll, ist vom Reichstagsausschuß eingefügt. Da das in Aussicht genommene Bewahrungsgesetz noch nicht ergangen ist, besteht zur Zeit keine Möglichkeit, von der Unterbringung gemäß § 73 JWG. Gebrauch zu machen. Solche Zöglinge müssen also bis zur Volljährigkeit in FE. bleiben und dann, falls die gesetzlichen Voraussetzungen vorliegen, in Irrenanstalten untergebracht werden.

⁷⁷ Z. B. ist strafbar, wer einen Minderjährigen nach rechtskräftigem Beschluß auf Überweisung zur FE. bei sich verbirgt oder ihm zur Flucht verhilft, um so die Überführung in eine Anstalt zu vereiteln, oder wer einem entwichenen Zögling Unterschlupf gewährt.

⁷⁸ Das Wort „arm“ ist in der modernen Gesetzgebung verpönt. Es heißt z. B. statt „Armenangelegenheiten“ heute „Angelegenheiten der öffentlichen Fürsorge“. — Über die Nachteile des bisherigen Armenrechts vgl. Begründung z. JWG. S. 66 ff.

⁷⁹ Quellen: die in Anm. 1 Nr. 4, 5, 6 genannten Vdgen; dazu §§ 49, 55 JWG.

Der Umfang der Unterstützung ist bestimmt durch Art. 2 VO. vom 14. 2. 24 und § 49 JWG.: „Minderjährigen ist im Falle der Hilfsbedürftigkeit der notwendige Lebensbedarf einschließlich der Erziehung und Erwerbsbefähigung und die erforderliche Pflege in Krankheitsfällen zu gewähren; bei ihrem Ableben ist für ein angemessenes Begräbnis Sorge zu tragen.“

Bei Beurteilung der Notwendigkeit der Leistungen ist das Bedürfnis nach rechtzeitiger, dauernder und gründlicher Abhilfe gegen Störungen der körperlichen, geistigen und sittlichen Entwicklung der Minderjährigen zu berücksichtigen.“

Die Fortschritte gegen das bisherige Recht sind durch Sperrung im Druck hervorgehoben. Träger der Unterstützungspflicht sind die Bezirksfürsorgeverbände (in Preußen die Stadt- und Landkreise) und die Landesfürsorgeverbände (in Preußen in der Regel die Provinzialverbände); diese Verbände sind an die Stelle der bisherigen Orts- und Landarmenverbände getreten. Die Unterstützungspflicht ist eine vorläufige und eine endgültige. Als Grundsatz für die Praxis ist zu merken: Jeder Hilfsbedürftige (das gilt nicht nur für die Minderjährigen) ist vorläufig von demjenigen Bezirksfürsorgeverband zu unterstützen, in dem er sich bei Eintritt der Hilfsbedürftigkeit befindet. Endgültig verpflichtet ist derjenige Bezirksfürsorgeverband, in dessen Bezirk der Hilfsbedürftige bei Eintritt der Hilfsbedürftigkeit den gewöhnlichen Aufenthalt hat; ist ein solcher nicht vorhanden oder zu ermitteln, so ist derjenige Landesfürsorgeverband endgültig verpflichtet, dem der vorläufig verpflichtete Bezirksfürsorgeverband angehört. Der Bezirksfürsorgeverband des Ortes, an dem die Familie Wohnung und Haushalt hat, ist zur Fürsorge für die Mitglieder der Familie endgültig verpflichtet, auch wenn sie bei Eintritt der Hilfsbedürftigkeit ihren Aufenthalt an einem anderen Orte hatten. Sonderbestimmungen gelten für uneheliche Kinder unter 6 Monaten (§ 8 Fürsorgepflichtverordnung) und Personen, die an einem Orte mindestens eine Woche hindurch gegen Entgelt in einem und demselben Dienste oder Arbeitsverhältnis gestanden haben und während oder innerhalb einer Woche nach Beendigung dieses Verhältnisses erkranken (§ 11 Fürsorgepflichtverordnung).

Die praktische Bedeutung der vorläufigen und endgültigen Fürsorgepflicht liegt für den Hilfsbedürftigen darin, daß er einesteils einen Anspruch hat, da, wo er sich gerade befindet, sofort unterstützt zu werden, andernteils u. U. unter dem vorläufig und endgültig verpflichteten Verband den ihm am meisten zusagenden auswählen kann.

Eines besonderen Hinweises bedarf der Fall, daß für einen Minderjährigen besondere Aufwendungen für die Erziehung gemacht werden müssen. Diese hat grundsätzlich in vollem Umfang der Bezirksfürsorgeverband zu tragen. Sind aber zur Verhütung der Verwahrlosung besondere Aufwendungen durch Entfernung aus der bisherigen Umgebung erforderlich, so muß Fürsorgeerziehung angeordnet werden. Es ist wohl darauf zu achten, daß nur dann Fürsorgeerziehung anzuordnen ist, wenn der Minderjährige

zur Verhütung seiner Verwahrlosung anderweitig unterzubringen ist. Grenzfälle werden hier nicht selten sein; im Zweifel wird man von der Fürsorgeerziehung **keinen** Gebrauch machen⁸⁰.

In ähnlicher Weise wie für „hilfsbedürftige“ Minderjährige ist die Fürsorge für die Kriegshinterbliebenen geregelt⁸¹.

⁸⁰ Vgl. zu dieser Frage Begründung z. JWG. S. 72 zu § 56.

⁸¹ Vgl. § 1, Ziffer 1 Fürs.PflichtVdg., § 10 Preuß. Ausf.Vdg. hierzu und die Vdg. über die Fürsorge für Kriegsbeschädigte und Kriegshinterbliebene v. 8. 2. 1919 — RGBI. 187 —.



Zur Problematik der Ethik in der Gegenwart.

Bohlin, T., Das Grundproblem der Ethik. Über Ethik und Glauben. 504 Seiten. Upsala, Almquist u. Wicksells; Leipzig, O. Harrassowitz in Komm. 1923. — *Hildebrand, D. von*, Die Idee der sittlichen Handlung. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, herausgegeben von *E. Husserl*. M. Niemeyer, Halle 1916. III, 126—251. *Ders.*, Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Ebda. 1922. V, 462—602. — *Mayer, E. W.*, Ethik. Christliche Sittenlehre. XI u. 329 Seiten. A. Toepelmann, Gießen 1922. — *Müller-Freienfels, R.*, Philosophie der Individualität. XI u. 272 Seiten. F. Meiner, Leipzig 1921. *Ders.*, Irrationalismus. Umriss einer Erkenntnislehre. VIII u. 300 Seiten. Ebda. 1922. — *Scheler, M.*, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik². XV u. 620 Seiten. M. Niemeyer, Halle 1921. *Ders.*, Vom Ewigen im Menschen. I. Bd. Religiöse Erneuerung. 723 Seiten. Verlag Der neue Geist, Leipzig 1921. — *Schweitzer, A.*, Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie I. Teil. 65 Seiten; Kultur und Ethik. Kulturphilosophie II. Teil. XXIV u. 280 Seiten. C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Oskar Beck, München o. J. (1923). *Ders.*, Das Christentum und die Weltreligionen. 60 Seiten. Ebda. 1924. — *Spranger, E.*, Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit⁴. XV u. 403 Seiten. M. Niemeyer, Halle 1924. — *Wittmann, M.*, Max Scheler als Ethiker. Ein Beitrag zur Geschichte der modernen Ethik. Abhandlungen aus Ethik und Moral, herausgegeben von *Fritz Tillmann*. III. Bd. VIII u. 108 Seiten. L. Schwann, Düsseldorf 1923. *Ders.*, Ethik. X u. 398 Seiten. J. Koessel u. Fr. Pustet, München u. Kempten 1923.

Der allgemeine Aufschwung des philosophischen Interesses in der Gegenwart kommt auch der Ethik zugute. Wenn ihre umfassendste Frage die nach dem Wert und Sinn des Lebens ist, dann wird eine Zeit allgemeiner Erschütterung der Lebensverhältnisse ihr besondere Aufmerksamkeit schenken müssen. In der Problematik der heutigen Ethik steht eine Doppelfrage im Vordergrund: die Frage einmal nach dem Sinngehalt des Lebens und die andere nach der letzten Begründung dieses Lebenssinnes. Da aber eine wissenschaftliche Ethik sich gleichzeitig Rechenschaft geben muß über die Methode ihrer Erkenntnis, so tritt eine dritte Frage hinzu: die erkenntnistheoretisch-methodologische nach der Art der Erkenntnis sittlicher Gehalte. So erweist sich die Ethik eingebaut in das Ganze der Philosophie: Erkenntnistheorie ihr Fundament, ethische Prinzipienlehre ihr Mittelpunkt, Religionsphilosophie und Metaphysik ihr begründender Abschluß. Die von dieser theoretischen verschiedene angewandte Ethik verknüpft sich zudem mit Problemen der Psychologie, der Soziologie und Nationalökonomie. Doch soll hier nur die Problematik der heutigen theoretischen Ethik erörtert werden, die sich in den drei Fragekreisen darstellt: 1. der Erkenntnisweg der Ethik, 2. der Inhalt der Ethik, 3. die religionsphilosophische und metaphysische Begründung der Ethik.

1. Den am meisten beachtenswerten Versuch einer Erkenntnislehre der Ethik bietet die neuere Wertethik. Doch herrscht in ihr keineswegs Einheitlichkeit in der Bestimmung der Erkenntnis wie des Wesens der Werte. Lange hat auch die Wertlehre unter dem Einfluß des Psychologismus und seiner Relativierung aller sittlichen Gehalte gestanden. Wert ist dieser Richtung das, was vom Individuum nach dessen Gefühl oder Begehren gewertet wird. Einen neuen Versuch, auf biologischer Grundlage einen solchen Wertrelativismus aufzuführen, macht *Müller-Freienfels*. Für ihn ist Wert „alles, was einem Bedürfnis oder einem

Streben genügt“ (Irrationalismus, 21; Philos. der Indiv., 141 ff.). Auch Erkenntnis ist ein solcher Wert, mag sie nun dem Bedürfnis eines Einzelsubjektes oder einer sozialen Gruppe oder auch der „Menschheit“ entsprechen. Es gibt also höchstens überindividuelle, d. h. für bestimmte soziale Gruppen gültige Werte. *M.-Fr.* ist stark von *Vaihingers* Als-ob-Philosophie beeinflusst, für die ja auch das Denken immer bestimmten Bedürfnissen dient. Den Pragmatismus mit dessen „simplem Begriff des Nutzens“ lehnt *M.-Fr.* in dieser Form ab. Das „Leben“ selbst und seine Förderung ist ihm höchster Wert, wobei seine „Lebensphilosophie“ nicht nur das biologische Leben meint, sondern jenes „nie ganz zu ergründende Agens“, jene „metaphysische Wesenheit“, das „Absolute“, das, undefinierbar, als letzte einheitliche Wirklichkeit in der Welt des Objektiven und Subjektiven wirkt und nach Auswirkung und Entfaltung drängt (Irrat., 39 f., 298 ff.; Phil. der Indiv., 201 f., 217 f.). Einem bloßen Intellektualismus gegenüber hat diese Psychologie des Wertens das Verdienst, auf die außerrationalen Faktoren des Wertungsvorgangs und seiner Motive hingewiesen zu haben. In aller Wertung, auch in der sittlichen, spielen intellektuelle und emotionale Elemente eine Rolle. Über die Psychologie des Wertens unterrichtet am übersichtlichsten mit Berücksichtigung beider psychischen Bestandteile: *W. Gruhn*, Das Werterlebnis. Leipzig 1924, bes. 207 ff.; vgl. auch *A. Messer*, Psychologie². Stuttgart 1920. 300 ff. und neuestens *Th. Erismann*, Die Eigenart des Geistigen. Leipzig 1924. 133 ff.

Aber mit dem Aufweis der seelischen Faktoren beim Werterleben ist über die Geltung der in den Wertungen gemeinten Werte als Gegenständlichkeiten noch nichts ausgemacht, ein Umstand, den der Wertpsychologismus übersieht. Wie man in der allgemeinen Erkenntnislehre heute zu scheiden gelernt hat zwischen dem Erkenntnisakt, seinem Inhalt und dem von diesem „gemeinten“ und „repräsentierten“ Gegenstand, so auch in der Lehre von der Erkenntnis der Wertgehalte. Es ist deshalb nur folgerichtig, wenn der vom Kritizismus zur objektiv bedingten Erkenntnistheorie zurückkehrende *N. Hartmann* (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis. Berlin und Leipzig 1921. 167 ff.) die Wertgegenstände der Ethik als ebenso objektiv hinstellt wie die Erkenntnisgegenstände der Logik. *Franz Brentano*, neben *Ad. Trendelenburg* der bedeutendste Aristoteliker des vergangenen Jahrhunderts, hat zu dieser objektiven Wertlehre den Grund gelegt. Der mehr oder weniger bloß postulierten objektiven Geltung der Werte bei seinem Lehrer *R. Lotze*, wie sie besonders in dem anderen *Lotze*-Schüler *W. Windelband* nachwirkt, setzt er die Begründung objektiver ethischer Werte entgegen, die in Gefallen und Mißfallen, in Liebe und Haß als Stellungnahmeakten aufgehen. Der alte aristotelisch-scholastische Begriff der Intention, des auf Gegenstände Gerichtetseins, das *Brentano* als das Wesentliche an allem Psychischen galt, bot ihm die Möglichkeit zur Begründung der gegenständlich-objektiven Geltung auch der Werte und einer Ethik, die das in gewissen Akten intentionalen Vorziehens aufgehende Gute zu fördern als ethische Forderung aufstellte (*Franz Brentano*, Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis [1. Aufl. 1889]. Meiners Philos. Bibl. Bd. 55, 12 ff. Leipzig 1921). So wurde *Brentano* durch seinen Schüler *Alex. Meinong* der Begründer der modernen Gegenstandstheorie, durch seinen anderen Schüler *E. Husserl* der Mitbegründer der Phänomenologie. *Meinong*, selbst ursprünglich Psychologist in der Wertlehre, wandte sich einer objektiven Werttheorie zu, die das im Zweckerlebnis „Präsentierte“ als unpersönlichen, absoluten Wert erfaßt (vgl. *Meinong*, Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie. Logos III, 1912, 12). Er gab den werttheoretischen Forschungen der österreichischen Schule (*Al. Höfler*, Psychologie. Wien 1897. § 66, und *O. Kraus*, Zur Theorie des Wertes. Eine Bentham-Studie. Halle 1902. 80 ff. Ders., Die Grundlagen der Werttheorie. Jahrbücher der Philosophie, herausgegeben von *M. Frischeisen-Köhler*. Berlin 1914. II, 1 ff.) und ihrer objektiven Wertlehre reiche Anregung. Durch *Brentano* erhielt auch die Phänomenologie ihren aristotelischen Zug, der, bei *Husserl* durch *Kantsche* Einflüsse gemindert, bei den jüngeren Phänomenologen um so entschiedener durchbricht. Die Auseinandersetzung mit *Brentano* bei *Husserl* (Logische Untersuchungen², Halle 1913. II, 1, 364 ff.), *Scheler*

(Formalismus, 34. 79. 182 ff.) und *Hildebrand* (Idee der sittl. Handl., 204 f. 211; Sittl. u. eth. Werterk., 469 ff.) beweisen *Brentanos* starken Einfluß. Die Erkenntnis der objektiven Wertqualitäten vollzieht sich nach *Husserl* in einer unmittelbaren „Werthaltung“ oder in dem der Wahrnehmung zur Seite tretenden „Wertnehmen“ (vgl. Log. Unters. II, 1, 380 ff.), bei *Scheler* in einem von allen Zustandsgefühlen der Lust und Unlust verschiedenen intentionalen Fühlen — ein viel mißverständener, doch durch *Schellers* Beziehungen zu *Brentano* kaum mißzuverstehender Begriff, der das unmittelbare Erfassen von Wertqualitäten bezeichnen will (a. a. O. 260 ff.). Am eindringendsten findet das Problem des Werterfassens bei *Hildebrand* (Idee der sittl. Handl., 135 ff., 199 ff.; Sittl. u. eth. Werterk., 467 ff.) seine Behandlung. Wesentlich ist die Unterscheidung von Kenntnisnahme und Stellungnahme. Jene kann der Erkenntnis der Werte erst das Material bieten, wie sie auch Voraussetzung aller Stellungnahme zu einem Werte ist. Ist die Kenntnisnahme, das „Wertnehmen“, ein unmittelbares Auffassen des Wertes, so die Stellungnahme eine Antwort auf das zur einfachen Kenntnis Genommene. Hat jene einen aufgefaßten „Inhalt“, so diese einen „erlebten“ „Gehalt“. In der Kenntnisnahme enthüllt sich der Wert als an Gegenständen haftende Qualität. Den Wert demnach erst in einem Bedürfnis, einem Streben oder Wollen entstehen zu lassen, ihn vom Subjekt abhängig zu machen, ist eine ebenso falsche, dem vorgefundenen Tatbestand widersprechende Annahme wie die in der Erkenntnistheorie unter *Kants* Einfluß so lange vertretene Lehre von der Bildung des Gegenstandes im Gegensatz zu seiner ursprünglichen Gegebenheit. *Hildebrands* Untersuchungen treten den phänomenologischen Aufweisen *N. Hartmanns* als Parallele zur Seite. Beide erneuern den Objektivismus: Kein Erkennen ohne gegebenen Gegenstand, kein Werten ohne einen als gegenständlich erfaßten Wert. Das Erkennen der logischen wie der Wertgegenstände ist aufgebaut auf einem wesentlich rezeptiven Vor-sich-Haben des Gegenstandes, und alle Aktivität des Erfassens und Erkennens muß sich richten nach dem gegenständlichen Sach- und Wertverhalten. Nur auf solcher Erkenntnislehre kann sich eine objektive Wertethik aufbauen, über deren letzte, metaphysische Begründung diese Erkenntnislehre selbst noch nichts ausmachen kann. Die Folgen dieser Theorie von der Erkenntnis gegenständlicher Wertverhalte sind sehr bedeutend und für die bisher geltende moderne Ethik teilweise grundstürzend. Als solche Folgen seien genannt:

a) Die Wertlehre kann nach der so lange in Geltung stehenden formalistischen Ethik wieder eine inhaltliche Lehre vom Sittlichen begründen. Der Apriori-Begriff wird, wie *Scheler* (a. a. O., 43 ff.) und besonders deutlich *Ad. Reinach* (Gesammelte Schriften. Halle 1921. 395 ff.) gezeigt haben, ein inhaltlicher. Auch für die Ethik werden solche materiale Wertgehalte aufgewiesen, und *Kants* Grundthese ist so abgewiesen, als dürfe die Ethik um der Allgemeingültigkeit willen nur formalistisch sein.

b) Wegen dieses materialen Charakters kann sich die Wertethik dem mannigfachen Reichtum der sittlichen Wertqualitäten zuwenden, den eine reine Gesinnungsethik übersehen mußte. Wir wissen heute, daß nicht einmal *Kant* von jeglichem materialen Gehalt der Ethik absehen konnte, daß er den Grundwert der Humanität anerkannte, ja in seinem Alterswerk, der „Metaphysik der Sitten“, eine materiale Tugendlehre aufführte. So nähert sich die neue Wertethik der antiken und mittelalterlichen Ethik, deren Herzstück die materiale Tugendlehre bildete. Weil die ethische Wertlehre endlich nicht mehr mit *Kant* in der Allgemeingültigkeit und Regelmäßigkeit das Wesen des Sittlichen erblickt, darum kann sie dem Wert der Individualität selbst wie auch der Mannigfaltigkeit und Besonderheit des Guten für jede besondere Einzelperson gerecht werden, das ihr als ebenso objektiv wertvoll gilt wie das alle Verpflichtende (vgl. *Scheler*, a. a. O., 331, 336, 514 ff.). Auch die nichtphänomenologische Ethik würdigt den Wert des Individuellen und der besonderen „Forderungen des Tages“ (vgl. *Wittmann*, Ethik, 146 f., 161 ff., 306; *Müller-Freientels*, Philos. der Ind., 179 f.). Ein besonderes Verdienst *Schellers* ist es, *Kants* Autonomie, die für alle ein Gesetz aufstellt, als heteronom für die Individualität nachgewiesen zu haben (a. a. O., 384 ff.).

c) Die Gesetzesethik des „Du sollst“ kann nur begründet werden, wenn das Gesetz selbst als auf die Verwirklichung eines in sich guten Wertes gerichtet erwiesen ist. Die Norm ist nur sittlich berechtigt, wenn sie ein sittlich Gutes zu tun gebietet, sie setzt den Wert schon voraus. Die materiale Wertethik übt also berechtigte Kritik an der transzendentalen Wertlehre *Rickerts*, die den Wert auf das Sollen gründen möchte (*Scheles*, a. a. O., 185 ff.) und im „Gelten“ das Wesen des Wertes erblickt. Abgesehen davon, daß dieses Gelten ein reales Bewußtsein voraussetzt, für das „etwas“ gilt, ist dieses Gelten für den objektiven Gehalt, das Sosein der Wertqualität, gleichgültig.

d) Sittliche Werte sind immer solche, deren Träger eine Person ist. Die sittlich wertvolle Person kann also zur Offenbarerin des sittlich Guten werden. Darum erhält der altchristliche Gedanke des Vorbildes und der Nachfolge, der Meisterschaft und Jüngerschaft (*Scheler*, a. a. O., 227, 229, 596 ff.) in der Wertethik eine nicht nur pädagogische Bedeutung, die liebende Versenkung in die gute Person enthüllt auch der Erkenntnis neue Werte (vgl. a. a. O., 607 ff.).

e) Der Eigenwert der sittlichen Qualitäten schützt die Ethik vor einem Utilitarismus, dem Zweck gleichbedeutend ist mit subjektivem Erfolg. Denn diese Zweckethik verkennt den sittlichen Eigenwert und entwürdigt ihn zum Mittel selbstischen Nutzstrebens. —

Gerade in diesem Punkte hat *Wittmann* (M. Scheler als Eth. 11 ff.; Ethik 204) mit Recht *Scheler* gegenüber die Möglichkeit einer nichtutilitaristischen Zweckethik, wie sie bei *Aristoteles* vorliegt, dargetan. Nicht jede Zweckethik ist Erfolgsethik. Die Ausbildung der persönlichen Anlagen, der sittliche Zweck bei *Aristoteles* und *Thomas*, ist Selbstwert. Hat doch auch *Thomas* das Gute um seiner selbst willen zu tun geheißen (S. theol. I—II q. 19 a. 7 ad 3), und ist doch für ihn die beatitudo ein ebenso objektives Zielgut wie für *Aristoteles* die εὐδαιμονία. Für beide (*Arist.*, Eth. N. X, 3 f., 1174 b 5 ff.; S. theol. I—II q. 2a. 6; vgl. q. 3a. 4) ist das subjektive Glück nicht Ziel, sondern naturgemäße Folge aus dem erreichten sittlichen Ziel, aus der vollendeten Tätigkeit. Aber der neuen Wertethik als Ganzem ist *Wittmann* nicht gerecht geworden. Dazu ist seine Beurteilung viel zu negativ und zu apologetisch der hergebrachten Zweckethik gegenüber eingestellt. Von den hier erwähnten Vorzügen der Wertethik erfährt man bei ihm nichts. Was sie bei manchem *Kantschen* Restbestand grundsätzlich der neukantischen Ethik gegenüber leistet, davon wird wenig erwähnt. Es fehlt an einer geistesgeschichtlichen Einstellung dieser neuen Ethik, an einem Vergleich mit der von *Kant* sich abwendenden Erkenntnislehre, aus der auch sie hervorgewachsen ist. Daß sie bei all ihren Mängeln ihrer letzten Geisteshaltung nach die *Kantsche* Einschnürung des Bewußtseins in seine eigenen Formen sprengen und an die objektive Welt der sittlichen Gegenständlichkeiten herankommen will, diese geschichtlich und sachlich hochbedeutende Tatsache kann man bei dem mangelnden zeitgeschichtlichen Hintergrund aus *Wittmann* nicht erkennen. Allein ein Vergleich mit der *Rickertschen* Wertlehre, die *W.* nur ganz stückweise und nicht einmal in ihrem wichtigsten Teile darstellt (Ethik 228), hätte das Streben der phänomenologischen Wertlehre nach Gegenständlichkeit und Objektivität erkennen lassen. Am wertvollsten ist *W.s* Kritik an *Schelers* Pflichtbegriff (M. Scheler als Eth. 48 ff.). Auch den Mangel einer Begründung des Geschauten empfindet er zu Recht (a. a. O., 16 f.; Ethik 26, 30 f., 114 f., 228). Das kann die Phänomenologie als solche gar nicht leisten; wer sich mit dem bloßen „Aufweis“ begnügen will, verfällt doch nur einem neuen Positivismus. Phänomenologie ist Methode philosophischen Forschens, aber noch keine Philosophie im Sinne abschließender, spekulativer Begründung. Aber daß sie wieder zu „schauen“ gelehrt, den Blick auf die gegebene Mannigfaltigkeit des Bewußten wieder gerichtet, über den bloß erkenntnistheoretischen Methodismus hinausgeführt, die Gegenstandsbedingtheit aller Erkenntnis und die Wertbezogenheit alles sittlichen Verhaltens wieder gezeigt hat, das ist ihr geschichtliches Verdienst. Daß sie bei ihrem Begründer noch starke *Kantsche* Einflüsse aufweist, daß ihre Schauungen auch bei *Scheler* manchmal zu unkritischer Intuition führen, das macht ihr gegenüber vorsichtig. Daß sie mit den Aufweisen

oft auch den Beweis glaubt erbracht zu haben, das fordert zu einem Fortschreiten über die Phänomenologie zur Metaphysik geradezu heraus.

Auch im einzelnen kann W.s Kritik nicht das letzte Wort zur Wertethik sein. Es genügt nicht, *Scheler* da zu loben, wo er sich gegen *Kant* wendet. Die grundlegenden Anschauungen bedürfen einer eingehenderen Erörterung, als sie bei *W.* vorliegt. Sieht doch *W.* selbst sich gezwungen, eine unmittelbare Erkenntnis sittlicher Verhalte zuzugeben (*Ethik*, 22, 26, 30). Wie grenzt sich *W.s* „Art Wahrnehmung“, wie vor allem seine „geistige Intuition“ (!) gegen *Scheler*, namentlich aber gegen *Hildebrand* — den *W.* nirgends erwähnt — ab, selbst wenn sie nur für „elementare Tatbestände“ (*Ethik*, 111) gilt? Ist nicht der Wert des Guten selbst „elementar“, wenn er in einer solchen „Intuition“ aufgeht? Es fehlt bei *W.* jede tiefere Analyse der hier gelegenen Erkenntnisprobleme. — In der Frage nach dem Verhältnis von Zweck und Wert wie von Norm und Wert hat die Wertethik auf tatsächliche Zusammenhänge hingewiesen. *W.* begründet den Wert auf den Zweck (*M. Scheler als Eth.*, 14; *Ethik*, 131, 135 ff., 158 ff.). Zweifelshängen auch nach *Aristoteles* (vgl. *Eth. N. I*, 1, 1094 a 3) und *Thomas* (vgl. *S. theol.* I—II q. 28 a. 6) beide Gedankeninhalte zusammen. Aber Zweck, auch zielvolle Ganzheit entwickelter Anlagen ist ein Sein. Warum ist es wertvolles Sein, und warum ist Anlageentfaltung sittlich wertvolles Sein? Doch nur, weil schon vorausgesetzt ist, daß zielvolle Entwicklung in sich wertvoll ist. Und diese Voraussetzung fußt ihrerseits auf einer umfassenderen: auf der Weltanschauung des theistischen Optimismus, dem Ziel und Zielerstreben wertvoll ist, weil gründend in einer letzten, absolut wertvollen Wirklichkeit: in dem sinnvoll schaffenden Gottesgeist. Auch der Pessimismus *Schopenhauers* und *v. Hartmanns* hat die Teleologie in sich aufgenommen. Auch seine Ethik verwirklicht ein Ziel: letztlich die Befreiung des Absoluten von seinem Leid. Auch hier also ist das Ziel nur darum wertvoll, weil es einem in der Weltanschauung vorausgesetzten Wert dient. Wo immer also der Zielgedanke für die Ethik nutzbar gemacht wird, setzt er den Wertgedanken schon voraus. In ihrer letzten metaphysischen Begründung muß auch die Wertethik in einer Weltanschauung verankert sein. Nicht um ihrer Teleologie allein willen verlangt die Ethik nach Metaphysik und Religion (*Wittmann*, *Ethik*, 150, 276, 278, 290 f., 303), sondern um ihre Ziele als wertvolle erweisen zu können. — Wie das sittliche Ziel, so kann sich auch die sittliche Norm erst aus einem Werte ergeben. Weil das Ziel wertvoll ist, darum ist die es setzende Norm berechtigt. Das Ziel als solches kann Mittel fordern zu seiner Verwirklichung, das als wertvoll erfaßte Ziel erst kann ein Gebot als sittlich gut begründen. Nicht Zielethik allein, wie man besser als „Zweck“ethik sagen sollte, um das subjektivistische Moment auszuschließen, kann daher die Ethik sein, sondern Wertzielethik, die ihrem Inhalte nach personalistische Vollendungsethik sein muß, weil der sittliche Wert stets ein persönlicher ist, was hier jedoch der Erörterung sich entzieht. — —

2. Dieses personalistische Wertziel als Inhalt der Ethik findet in der ethischen Literatur der Gegenwart ernste Beachtung, und zwar gleichzeitig bei so verschiedenen gearteten Denkern, wie *Müller-Freienfels*, *Schweitzer* und *Spranger*. Auch diese Ethik stellt eine Vollendungsethik des persönlichen Lebens dar. In den sittlichen Antrieben und Gesinnungen wirkt sich nach der „Lebensphilosophie“ von *Müller-Freienfels* (*Irrat.*, 238) „die Tendenz alles Lebens, des individuellen wie des überindividuellen, zur Erhaltung und Entfaltung aus“.

„Lebensformen“ sucht *Spranger* als Typen menschlicher Lebensgestaltung herauszustellen. Sie ergeben sich je nach dem im seelischen Leben vorherrschenden Grundwert, der die individuelle Struktur eines Menschen als einen einheitlichen Sinnzusammenhang aufbaut und alle Leistungen auf diesen Höchstwert bezogen sein läßt. Aus dem jeweiligen typischen, in Wirklichkeit nie rein und isoliert auftretenden Ganzen der seelischen Einstellung heraus erhält jedes Teilerlebnis in dieser geistespsychologischen Betrachtung seine bedeutungsvolle Stellung, während die nur analysierende Elementenpsychologie weder das Ganze der

Individualität noch auch den Sinn der einzelnen Erlebnisse innerhalb dieses Ganzen verstehen kann. So erhält *Spr.* eine „Ethologie“ oder „Charakterologie“ mit ihren Grundtypen des theoretischen, des ästhetischen, des sozialen Menschen, des Machtmenschen und des religiösen Menschen. Einen Sondertyp der ethischen Lebensform gibt es für *Spr.* deshalb nicht, weil die sittliche Norm sich in all diesen Lebenshaltungen geltend machen kann. Sie bestimmt erst, welchen Wert ich mir in persönlicher Selbstbestimmung zum höchsten machen und welche Werte ich in meine Gesinnung und mein Verhalten aufnehmen soll, um mir selbst den höchsten Wert zu geben. In Wertkonflikten geht der normative Charakter des Sittlichen auf, der immer den höheren oder höchsten Wert auszeichnet (vgl. Lebensf., 83, 251 ff.). Wenn *Spr.* damit aber auch nahe an *Kant* heranrückt, der ja im Sollen das Wesen des Sittlichen erkannte, so schafft doch auch für ihn die Norm nicht erst den Wert, ihr Recht ruht in einer objektiven Rangordnung der Werte (254, 261, 268). *Spr.* nähert sich der *Schellerschen* Wertlehre, auch er kennt qualitative Wertwesenheiten (252), aber er entfernt sich von ihr, wenn er mit der transzendentalen Wertlehre doch nur von einem Gelten der Werte für ein überindividuelles Normbewußtsein reden will, das ihm aber zum Gegensatz zu *Rickert* als „metaphysische Abkürzung für einen sehr verwickelten Inbegriff von Gesetzlichkeit“ gilt und in verschiedensten Sondergesetzmäßigkeiten funktioniert (15 f., 301 f.; vgl. XII f.). Inhaltlich ist *Spr.s* Ethik personalistisch, nicht individualistisch. Sie kennt hohe sittliche Pflichten gegen die eigene Person. So sehr sie die bloße „Durchschnittsmoral“ einer kollektivistischen Ethik als ungenügend empfindet, so sehr sie die Nächstenliebe vor einem Sichwegwerfen warnt und, aristokratisch, den Sinn der Liebe in der Erhöhung des anderen sieht, ebenso sehr weiß sie doch das Reifen der individuellen Persönlichkeit von einer Synthese der Selbstentfaltung mit dem Dienst am Nächsten abhängig. So kann der sittliche Imperativ nur Selbstentfaltung und Selbstbeschränkung gebieten. Die Forderung: „Sei, was du sein kannst, aber sei es ganz!“, muß sich erweitern zu der andern: „Sei das Höchste, was du in den Grenzen deiner persönlichen Wertfähigkeit und des sozialetisch Geforderten sein darfst und sollst!“ Was das Höchste für die besondere Individualität ist, verkündet allein das persönliche Gewissen (316; vgl. 3. Abschn.).

Daß Selbstvervollkommnung mit der Forderung der Hingabe aufs engste zusammenhängt, tritt noch stärker bei *Alb. Schweitzer* hervor. Auch hier ein ethisch-humaner Personalismus, der mit einer herben, in manchem an *W. Rathenau* und des geistigen Sozialismus Zeitkritik wie an ältere Kritiker (*Paulsen*, *Sombart*, zum Teil auch *Max Weber*) erinnernden Kulturkritik einsetzt, die in der Feststellung gipfelt, daß die heutige Kultur unpersönlich und daher humanitätslos geworden ist. Sachwerte stehen heute über den personalen Werten, die Gesellschaftsethik über der Gewissensethik (Kulturphilos. I, 9 ff.; II, 1 ff., 265 f., 269). Aber *Schw.* ist weit entfernt von aller Untergangsstimmung — *Spenglers* Ideen erwähnt er nur einmal ganz von ferne (II, 1) — obwohl er tief in die Tragik des Lebens hineingeschaut hat. Aus der Resignation erhebt er ein so enthusiastischeres ethisches Wollen (II, 212), ein geradezu wundervoller idealistischer Glaube an die Macht der richtigen philosophischen Einsicht und der sittlichen Persönlichkeit. Seine Ethik weckt den energistischen Gestaltungswillen zum Neubau einer humanen Kultur (vgl. I, 1 ff., 24 ff., II, 5 ff., 262 ff.). Da die Heilkraft aus der Erkenntnis sprießt, so muß *Schw.s* Ethik zunächst nach dem Wesen des ethischen Grundprinzips forschen, das bisher immer nur teilweise herausgestellt wurde (II, 19 ff.), und das doch etwas ganz „ungeheuer Elementares und Innerliches“ ist: „Ehrfurcht vor dem Leben“. „Was aber Leben ist, vermag keine Wissenschaft zu sagen“ (II, 238). Es ist der in allem Erscheinenden sich offenbarende Drang nach Erhaltung und Entfaltung. So reiht auch *Schw.* sich in die heute so mannigfaltige, uneinheitliche „Lebensphilosophie“ als ein besonderer, das Irrationale mit dem Rationalen vereinigender Denkertyp ein. Weil alles Lebensfördernde gut, alles Lebenhemmende böse ist, so muß diese Ethik energistisch Vervollkommnung und Veredelung des Lebens, und zwar des persönlichen Lebens, fordern. Nie darf ein Mensch einem Zwecke geopfert werden — das ist für *Schw.* (II, 231) wie für *Kant* und jede

Persönlichkeitsethik das Wesen der Humanität. Das widerstreitet zugleich allem Kulturenergismus, der mit *Hegel*, v. *Hartmann*, *Wundt* und dem Sozialeudaimonismus (vgl. II, 46 ff., 51; II, 214 ff., 220 ff., 251 ff., 255 ff., 260 ff.) das Unpersönliche der Kultur oder der Gesellschaft über die Einzel- und Eigenpersönlichkeit stellt. Das Ziel der Kultur, zu der die echte Ethik drängt, bleibt der Mensch, „der in allen Verhältnissen wahres Menschentum bewährt“ (II, XIX, 17, 221, 257 ff., 263 ff.). Deshalb muß auch alle Rechts- und Wirtschaftsgestaltung „mit dem Mut der Verzweiflung“ für die humane Lebensentfaltung kämpfen, und auch Kirche und Staat haben nur diesen einen sittlichen Sinn (II, 261, 269 ff., 270 ff.). Weil aber Selbstvervollkommnung immer auch Hingabe einschließt (II, 209 ff., 237 ff.), darum gelangt *Schw.* nicht zu einer Ethik des Kampfes, wie sie etwa *Karl Marx* in den Dienst seines Humanitätsideals stellte, sondern zu einer Ethik dienender Gemeinschaftlichkeit in solidarischem Verbundenheitsbewußtsein, das sich auch auf die Achtung des tierischen Lebens, des Lebens aller „Kreatur“ erstreckt. Seine Ethik teilt also nicht die Besorgnis der europäischen Denker, „daß ihnen keine Tiere in der Ethik herumlaufen“ (II, 225 ff., 249 ff.), sie erhält dadurch einen „kosmischen“ Zug (II, 228). Diese auf der Ehrfurcht vor dem Leben aufbauende Ethik begründet ein ganz unselbstisches, solidarisches Verhalten. Sie „sozialisiert“ nicht den Besitz. Das ist ja unpersönlicher Kollektivismus. Aber sie verwaltet ihn als Gut der Gemeinschaft. Sie läßt mein Glück nicht mir persönlich gehören, sie läßt es mich für andere nutzbar machen. Wir alle „müssen irgendwie und in irgendetwas für Menschen Mensch“ sein, allen „etwas sein“. Wir müssen opfern können, wenn wir selbst „Menschen“ werden wollen. „Wer sein Leben verliert, der wird es finden“ (II, 251 ff.). Also tätige neben leidender Selbstvervollkommnung, kein, wie *Schopenhauer* sagte, „ruchloser“ Optimismus, sondern ein Glaube an den ethischen Fortschritt trotz und in aller Tragik des Lebens und trotz all seines Leids (vgl. II, 168, 175, 182, 185). Denn wie für *Spranger* (Lebensf. 267, 314), so ist auch für *Schw.* das Leben tief tragisch. Daß er dennoch den Optimismus des Glaubens an die Lebenserhöhung aufbringt und nicht für Indiens Lebensverneinung sich entscheidet, gibt seiner Ethik einen heroischen Zug, dem in allen Lebenskonflikten die persönliche Selbstentscheidung nicht erspart bleibt, und der auf dem „guten Gewissen“ nie ausruht. Sein Maßstab ist der allem Opportunismus gegenüber einzig absolute: „Gelten lassen wir nur, was sich mit der Humanität verträgt“ (II, 261; vgl. 218 f., 223 f., 243, 244 ff., 257 ff.). Erst wenn die *Schweitzersche* Kulturphilosophie ganz ausgebaut ist und vollständig vorliegt, ermöglicht sich ein abschließendes Urteil über Wert und Durchführbarkeit seines ethischen Prinzips. Die Kraft zu seinem Glauben und zu der von ihm selbst gepflegten Hingabe aber fließt *Schw.* zuletzt aus einer religiösen Überzeugung. So führt seine Ethik zu dem großen Problemkreis „Ethik und Religion“, der die Ethik heute wieder stark beschäftigt. —

3. Es handelt sich in dieser Fragestellung um zweierlei: um den Aufweis des Verhältnisses der inhaltlichen Wertqualitäten des Sittlichen und des Religiösen und um den Beweis der Abhängigkeit bzw. Unabhängigkeit beider voneinander.

a) Nach *Schweitzer*, *Spranger* und *Scheler* besteht ein inniger Zusammenhang zwischen sittlichen und religiösen Wertgehalten. Für *Schweitzer* ist die Wesensfrage der Religion die nach dem Sinn des Menschenlebens in der Welt: „Wie kann ich mich als in der Welt und als zugleich in Gott erfassen?“ (Christent. 23, 49; vgl. Kulturph. II, 27 ff.) So ringt alle Religion um ethische Mystik und mystische Ethik (Kulturph. II, 232). Der in der Welt wirkende Gott ist blind schaffende, aufbauende und doch zerstörende, in ihrem Wollen und Sinn nicht zu begreifende Naturkraft, aber dem religiösen Bewußtsein ist Gott ethisch-persönlicher Wille. Zugleich ist dem religiösen Menschen dieser zwiefach erscheinende Gott eins. Der Gott der Liebe ist „in dem Gott der Weltkräfte, eins mit ihm und doch so ganz anders als er“ — ein undurchdringliches Geheimnis für rationales Denken, das keinen Sinn im gesamten Weltgeschehen trotz aller Einzelteleologie erkennen kann. Dem religiösen Menschen aber ist sein

Geborgensein in Gott, sein Ergriffensein von ihm und seine Hingabe an ihn ursprüngliche Gewißheit und Selbstverständlichkeit. So bringt der religiöse Mensch die große Tatsache der „Erlösung“, des innerlichen Freiwerdens von sich selbst und von der Welt zustande, er wird eins mit dem Quellgrund alles, auch seines Lebens. So ist er der allein sittliche Mensch, der das Leben als tiefsten Weltwillen bejaht, ohne dessen Ziele zu ahnen (Christent. 42, 54 ff.; Kulturph. II, XVI). Das Christentum Jesu, das *Schweitzer* auch heute noch radikal eschatologisch deutet und scharf von dem modernen, kulturfreudigen Christentum scheidet (Christent., 12 f., 17 ff.; Kulturph. II, 28 f.), ist allen anderen Weltreligionen gegenüber deshalb tiefste Religion und Sittlichkeit zugleich, weil es allein den Menschen von der Welt freimacht und ihn doch zugleich mit dem letzten Wesen der Welt eint und ihm tiefe Ehrfurcht vor allen Offenbarungen des schöpferischen Lebenswillens Gottes eingibt. Zwischen Theismus und Pantheismus, Optimismus und Pessimismus läßt es Spannungen bestehen, der Gott „in“ der Welt ist ihm doch auch persönlicher Liebeswille „über“ der Welt, die pessimistische Verurteilung der Welt weiß es zugleich mit einem Gott vertrauenden, enthusiastischen Wirken des mit Gott geeinten Menschenwillens zu verbinden (Christent. 14 ff., 31, 33, 35).

Ein Credo, quia absurdum könnte auch die tiefer religiöse Seele des „Rationalisten“ *Schweitzer* bekennen. Die Theodizee des Rationalismus und ihr Optimismus ist vorbei. *Schw.* kennt mit *Spranger* (Lebensf. 312) die „berechtigte Theodizee des Leidens, daß es uns auf höhere Wertstufen hebt“, aber seine Theodizee ist eine durchaus religiöse, die die „leidende Selbstvervollkommnung“ in die ethische Grundhaltung mit hineinnimmt. Vor dem furchtbaren Problem des Übels hat ja in der Tat ein reines Denken, das die Vernunftseinsicht letztes Erkenntniskriterium sein läßt, so oft seine Absage an Gott vollzogen. Nur religiöser Glaube kann angesichts der Tragik des Seins ein gottvertrauendes „Und dennoch“ sprechen. Aber *Schw.* übersieht eines: Wem die Welt als Gottes Werk gilt, dem bleibt sie Geheimnis, weil ihr Schöpfer ihm Geheimnis ist. Die religiöse Weltbetrachtung, das im Glauben lebende Denken, muß aber auch in der Welt Gottes, ihres Schöpfers, Spuren suchen, wie auch Jesus sie in der Welt des Vaters sah und pries. Da Religion des Menschen tiefsten Kern ergreift, darum befruchtet sie sein gesamtes Geistesleben, darum kann sie auch dem Denken Antrieb sein, Gott in der Welt zu suchen. In der Religion liegen geschichtlich und sachlich stets auch die Wurzeln metaphysischen Denkens. Freilich kann auch das Denken über die Welt von sich aus zu einer Welteinheit und zu einem sie bedingenden Absoluten kommen, aber daß dieses Absolute die eigenartige Sinnbeziehung zur Persönlichkeit des Menschen hat, in der das Wechselverhältnis zwischen menschlichem Ich und göttlichem Du wirkt, das der Religion eigen ist — dazu bedarf es einer eigenartigen, der religiösen Einstellung. So muß *Schw.s* Versuch, die Ethik unabhängig von aller Weltanschauung auf sich selbst zu stellen (Kulturph. II, VII ff.; 199 ff.; den entgegengesetzten Versuch der antiken und neuzeitlichen Philosophie will *Schw.* als aussichtslos erweisen: a. a. O., 33—198), schon deshalb scheitern, weil er Ethik und Religion so eng verknüpft, Religion aber von sich aus zu einer denkenden Durchdringung der Welt drängt, zumal ja *Schw.* selbst den Gott der Welt und den Gott des religiösen Menschen in eins setzt für das religiöse Bewußtsein. Auch *Schweitzers* mit irrationalen und tragischen Elementen so stark durchsetzter „neuer“ Rationalismus „weiß“ doch das eine wenigstens, daß ein unbegreifliches Leben Wesen der Welt ist. Und wenn humanes Leben dieses Lebensdranges höchste Vollendung ist, ist dann doch nicht ein Aufstieg des Lebens zu erkennen und so doch der nicht vom Rationalismus bloß, sondern von einem so tief religiös bestimmten Denken wie dem des hl. *Thomas* vertretene Gedanke von der teleologischen Erhebung alles irdischen Seins zum Menschen hin (vgl. S. c. gent. III, 22; S. theol. I. q. 96 a. 1 u. 2) ein letzter Rest von Metaphysik auch in *Schw.s* metaphysikfreier Lebensdeutung?

Ehrfurcht vor dem Leben ist auch für *Spranger* höchste Religion (Lebensf. X). Ihm ist Religion Offenbarung eines Totalwertes des Lebens und eines einheitlichen Lebenssinnes, innerhalb dessen die einzelnen Werte eine positive oder negative Bedeutung erhalten. Religion

kann zu einer „transzendenten (gestaltlosen) Mystik“ oder zu einer „immanenten (gestaltgebenden) Mystik“ führen, je nachdem sie alle Werte vor dem höchsten Wert zunichte werden läßt oder sie durch ihre Beziehung zu diesem Werte erst recht erhöht. Sie kann auch als gebrochene (dualistische) Religiosität eine teilweise Wertbejahung und Wertverneinung begründen (42 f., 52 ff., 100 f., 211 ff.). Höher als die bloß „tatsächliche Religion“ des Glückverlangens, die, unbefriedigt an den irdischen Werten, die Ziele ihrer Sehnsucht in eine transzendente Welt hineinprojiziert, steht die „normative“, sittliche Religion, die den aller Religion, auch dem Pantheismus (vgl. 102 f., 220 f., 246), eignenden Transzendenzanspruch noch steigert und in der zwischen „Seele und Gott“ erlebten Spannung die Seele nach Gottes Ebenbild bilden möchte. Hier entspringt das spezifisch religiöse Ethos der „Reinheit“, des Sichöffnens der Seele für Gott, die das Höchste in sich einziehen lassen möchte und in Wohlgefälligkeit vor Gott und Gottebenbildlichkeit ihre höchste Forderung erfährt (vgl. 83 f., 99 ff., 265). Mag nun „Gott“ als metaphysische Realität jenseits der Welt oder als der Tiefe der Seele immanent gefaßt werden, er ist der Sinn der Welt (84, 104, 212, 266), und die nach einem Totalsinn des Lebens suchende Sittlichkeit ist ihrem metaphysischen Wesen nach „nichts anderes als der Einklang des Einzelwesens mit dem höchsten ihm zugänglichen Weltsinn“ (242). So ist nicht bloß das spezifisch religiöse Ethos, sondern die einen letzten umfassenden Lebenssinn gebende Sittlichkeit eben dieses ihres Totalwertes wegen immer religiös, wenn sie sich auch mit der Religion deshalb nicht vollkommen deckt, weil diese nicht nur das personale Leben, sondern die Gesamtwelt einer sittlichen Bestimmung unterwirft und sie nach dieser Bestimmung zu gestalten trachtet (83 f.). Wo immer aber, auch nach Aufgabe der Gottesvorstellung, noch an einen höchsten Wert geglaubt wird, da ist noch Religiosität und mit ihr Sittlichkeit, die, als auf das Ganze des Lebens gerichtet, umfassender ist als das einseitige, nur innerhalb der einzelnen „Lebensformen“ wirkende Ethos eines bestimmten Typus Mensch (vgl. 247 f., 266).

Bei allem Unterschied der ethischen und der religiösen Wertgehalte sieht auch *Scheler* deren inniges Verbundensein. Nicht nur drängt der religiöse Akt zu Zweckhandlungen und Ausdrucksbewegungen, zu Ethos und Kult und verpflichtet in diesem Ethos die Person zur unbedingten Bevorzugung der religiösen Heilswerte selbst mit opfervoller Hintansetzung aller anderen Werte (Vom Ewigen I, 391, 664 f.), auch in jedem vollkommenen sittlichen Akt liegt eine Beziehung auf Gott. Vollkommenes sittliches Wollen eignet nur der vollkommenen Person, die identisch ist mit dem *summum bonum*, das als „*summum*“ persönlich sein muß, da Personwerte höher sind als Sachwerte. Darum kann das sittliche Handeln der menschlichen Person nur vollkommen werden, wenn es das Gute bejaht in der Liebesgemeinschaft mit der Gottperson, aus dem Wollen Gottes heraus. So ist der sittlich vollkommene Akt gottbezogen. Der religiöse Akt aber setzt zu seiner Setzung schon eine sittliche Geisteshaltung voraus, ohne die er nicht zustandekommt (a. a. O., 95 ff., 553 ff., 628 ff., 632 ff.).

Schellers phänomenologische und *Sprangers* Sinnanalysen bewegen sich grundsätzlich im Gebiet bewußtseinsimmanenter Gegenständlichkeiten. Sie weisen nur auf, aber sie beweisen nicht die bewußtseins-transzendente Realität des religiösen „Gegenstandes“. Immerhin tragen *Schellers* Ausführungen einen stärker realistischen Zug als die *Sprangers*, der ausdrücklich im Rahmen des Psychologischen bei der Gottesvorstellung verharren will (Lebensf. 212). Eine letzte Lösung des Problems Sittlichkeit und Religion können daher beide nicht geben. Auch was *Scheler* an metaphysischen Anschauungen bringt: die Fundierung aller Werte auf Gott, die Absolutheit aller Werte nur unter Voraussetzung eines auf Gott gegründeten Wertreiches, die Möglichkeit der Gemeinschaft nur unter Voraussetzung der Gottperson, das Enthaltensein aller individualgültigen Wertpersonen und aller Personstypen in Gott (Formal., 94, 413, 612) — das alles entbehrt des Wirklichkeitsnachweises. —

b) Daher ist es ein großer Fortschritt in der Behandlung des hier zur Frage stehenden Problems, wenn *Bohlin* die Wirklichkeitsfrage, die mit dem Wahrheitsbeweis der Religion sich deckt, in Angriff nimmt und die These verteidigt, daß normative Sittlichkeit nur unter

Voraussetzung einer als wahr erwiesenen Gottesvorstellung möglich sei. Wertvoll ist der Nachweis, daß auch die von der Religion gelöste Ethik, die „empiristische Humanitätsethik“ (Grundproblem der Ethik 10—106) in ihren verschiedenen Ausgestaltungen (*Höffding, Paulsen, Wundt, J. St. Mill, Spencer, Guyau*) ohne einen Glauben, der vielfach sich als Rest des christlichen Glaubens erweist, nicht auskommt, daß *Kants* Ethik von tiefsten religiösen Glaubensüberzeugungen getragen ist (106—159), und daß der an keinerlei objektive Werte mehr glaubende ethische Subjektivismus (159—185) in der Anarchie der Werte das absolute Sollen der Ethik überhaupt nicht mehr erklären kann. Also ergibt sich das Dilemma, entweder die Ethik auf eine transzendente Grundlage zu stellen oder auf ihre Begründung überhaupt zu verzichten. Daß eine bloß transzendente Geltungssphäre, die nicht „wirklich“ ist, nicht genügt, weist *B.* nach. Es gelingt ihm dies um so leichter, als *Windelband* selbst die Realität eines absoluten Geltungsbewußtseins postuliert (221 ff.), der Antimetaphysiker *Rickert* aber wieder einen Glauben an die absolute Geltung der Werte fordert (262 ff.) und zudem den Realitätsgehalt aus der „Wertwirklichkeit“ „Gott“ nicht ausschalten kann. *B.s* Ergebnis trifft sich hier mit Ausführungen, die auch die katholische Religionsphilosophie (*Baeumker, J. Hessen* und der Unterzeichnete) der transzendentalen Wertlehre gegenüber geltend gemacht hat. Daß es eine Verfälschung der Religion bedeutet, wenn man mit *Cohen, Natorp* und *Simmel* ihren Transzendenzanspruch umdeutet, ist ebenfalls mit *B.* (267—386) von der genannten Seite betont worden. Wenn nun einerseits Religion ihrem Wesen nach auf eine transzendente Realität hinweist, wenn andererseits normative Ethik nur aus einem solchen Transzendenten begründet werden kann, so zeigen beide eben darin ihre Verwandtschaft. Daß es die nämliche Realität ist, die beide meinen, ergibt eine Analyse des „Gottes“-Bewußtseins (386—403), das Gott als persönlichen Träger geistig-sittlichen Selbstbewußtseins und zugleich als die absolut gute Macht weiß, die mit der höchsten Sittlichkeit eins ist. Sie allein kann als Begründer der sittlichen Norm angesprochen werden. *B.* erkennt die Spannungen nicht, auf die der Beweis der Realität des Transzendenten stößt, und die in der Persönlichkeit Gottes, in der Verwandtschaft von Gottesgebot und Menschennatur, in der Transzendenz und gleichzeitigen Immanenz Gottes, in dem Verhältnis von logischer und religiöser Gewißheit Grenzprobleme menschlicher Erkenntnis darstellen (vgl. 395 f., 436 f., 459, 461 ff., 487, 493 f.). Die neukritizistische Begründung der Religion auf ein Apriori bei dem früheren *Troeltsch* und neuestens bei *Nygren* zeigt lediglich die Vernunftnotwendigkeit der Religion, die Realität Gottes aber offenbart nur die Geschichte: in dem menschlichen Geistesleben und tiefer in den großen religiösen Persönlichkeiten, namentlich in Jesus. Aber auch hier bedarf es schon der religiösen, glaubenden Einstellung, und zudem kann Geschichte nur relative Erkenntnis vermitteln. So bleibt die Religion für das Denken ein „Wagnis“, so daß also auch die auf sie zu begründende Ethik für *B.* nie auf ein Fundament von absolut gültiger Gewißheit gestellt werden kann (468—500).

Neben diesem metaphysisch-religionsphilosophischen Versuch, Sittlichkeit durch Religion zu begründen, erscheint der andere von *E.W. Mayer* als ein psychologischer. Ihm ist es gewiß, daß absolut gültige sittliche Normen nur aus einem religiösen Bewußtsein herleitbar sind (Ethik, 58 f.). Für die Berechtigung des Christentums — *M.* bietet eine „christliche“ Sittenlehre — aber gibt es auch für ihn keinen absolut gewissen Beweis. In der Beweisführung seiner These von der Begründung des Sittlichen aus der Religion ist bedeutsam, daß er, mit der „Lebensphilosophie“ (nicht mit dem vulgären Pragmatismus) sich berührend, die Religion bestimmt als „die innere Stellungnahme der Menschen zu den Mächten oder der Macht, davon letztlich das menschliche Leben und der Erfolg des Lebens abhängt“ (62). Auch das Ethische ist ein Leben Förderndes (22 f.). Da nun Religion, psychologisch gesehen, Vertrauen zu der das Leben lenkenden Macht gibt, deshalb faßt der religiöse Mensch Gott als geistig-persönliche Willensmacht, und so ist in der Religion stets eine ethische Forderung dieses göttlichen Willens mitenthalten. Die Religion aber ist die richtige, die den größten

Lebenserfolg verspricht. Das tut nur das Christentum. Seine ethischen Forderungen sind also die rechten. Der christlichen Ethik ist jeder, auch der Geringste, „Mensch“, sie kennt keinen „kosmischen Staub“ in der Menschheit (66).

Man merkt in *Bohlins* wie in *Mayers* philosophischen Bemühungen den Ausgang von der protestantischen Theologie und von der vom Subjekt aufsteigenden Religionsphilosophie, während *Wittmanns* metaphysische Begründung der Ethik (274 ff.) gemäß der scholastischen Überlieferung in der realen Naturteleologie ihren Ansatzpunkt findet. —

Eine letzte Folge der veränderten Stellung der modernen Ethik zu dem Problem Ethik und Religion ist die neue Wendung in der Frage der Autonomie. *Scheler* hat diese Folge resolut ausgesprochen: „Wenn es einen Gott gibt, so ist eine absolute Autonomie der praktischen Vernunft widersinnig und darum unmöglich und Theonomie selbstverständlich“ (Vom Ew. I, 630). Aber es bleibt die Frage, wie Gottes Gesetz mein persönliches Gesetz werden könne. *Bohlin* bemerkt sehr gut, für den Begriff der Autonomie sei nicht der Ursprung, sondern der Inhalt des Gesetzes maßgebend (430 ff.). Dieser Inhalt aber ist für ihn die Reich-Gottes-Idee des Evangeliums mit ihrer sittlichen Forderung der Vollendung des Menschen als Persönlichkeit und als Gemeinschaftsglied, ein Gesetz, das mithin inhaltlich mit den Forderungen des eigenen Menschenwesens übereinstimmt. Gottes Gesetz verlangt also nichts dem Menschen Fremdes. Für die naturrechtliche Ethik des hl. *Thomas* löst sich die Frage ähnlich, denn auch für ihn wie für *Augustinus* ist das von Gott gegebene Sittengebot eine Teilnahme am ewigen, mit Gottes Weisheit identischen Gesetz (S. theol. I—II q. 93 a. 1), das jedes Wesen zu Akten und Zielen leitet, die dessen eigenem Sein entsprechen (I. c. q. 91 a. 2), so daß also Gottes Gesetz immer auch das Wesengesetz des Menschen ist. Von einer „Heteronomie“ seines Inhaltes ist somit keine Rede, ein Gedanke, den man bei *Wittmann* (Ethik 288, 306 ff.) wiederfindet. Eine Ethik, der das Sittliche einen objektiven Wert bedeutet, muß die Ehrfurcht vor diesen Werten und ihre Verwirklichung durch die sittliche Person als Imperativ aufstellen. Da diese Werte als sittliche aber Personalwerte sind, so vollenden sie das Wesen der Person. Von deren eigener Einsicht und in deren eigener freier Entscheidung müssen sie ergriffen und ihres eigenen Gehaltes wegen im persönlichen Leben verwirklicht werden. So gehört Gesinnung, Selbstentscheidung und Wert zusammen. Das objektive wie das subjektive Moment ist dem sittlichen Akt ebenso wesentlich wie dem Erkenntnisakt. Das Wesen der sittlichen Autonomie aber liegt darin begründet, daß die in Gott wurzelnden, vom Menschen erkannten und im Prozeß der sittlichen Reifung die Person zur Persönlichkeit gestaltenden sittlichen Werte um ihres eigenen Wertgehaltes willen in freier persönlicher Selbstentscheidung bejaht und verwirklicht werden. Weil in Gott wurzelnd, doch den Menschen vollendend, begründen die Werte ein Gesetz, das Gottes Wesen entspricht und des Menschen Wesen zur Entfaltung bringt. Der zwischen Theonomie und Autonomie konstruierte Gegensatz ist also wirklich nur „konstruiert“, sobald man den Gehalt des Gesetzes erfaßt hat.

Nur Grundprobleme der heutigen Ethik konnte dieser Bericht herausstellen, sie erschöpfen nicht die ganze Problematik der theoretischen Ethik, und sie berühren gar nicht die Fragen der angewandten Ethik, die in der Zeit allseitigen Suchens nach neuer Lebensorientierung mannigfach verwickelt sind. Aber selbst die hier notwendige Beschränkung dürfte die Dringlichkeit der ethischen Fragen gezeigt haben, die eine christliche Philosophie heute mehr beschäftigen denn je, und die durch ihre Verzweigung in verschiedenste philosophische Disziplinen zu Zentralfragen der Philosophie überhaupt geworden sind.

Theodor Steinbüchel.

Umschau im deutschen Protestantismus.

Kirchliches Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands 1923. Ein Hilfsbuch zur Kirchenkunde der Gegenwart. Herausgegeben von Pfarrer D. J. Schneider in Berlin, Leiter des Statistischen Amtes des Deutschen Evangelischen Kirchenausschusses. 50. Jahrgang. VIII u. 484 Seiten. C. Bertelsmann, Gütersloh 1924.

* * *

Als im Jahre 1908 der erste Band unseres katholischen „Kirchlichen Jahrbuches“, herausgegeben von H. A. Krose, erschien, traf es in der evangelischen Kirche auf einen Weggefährten, der schon länger als ein Menschenalter auf der Wanderung war: das „Jahrbuch für die evangelischen Landeskirchen Deutschlands“, das mit dem vorliegenden Bande sein 50. Lebensjahr vollendet. In einem einleitenden Kapitel erzählt der jetzige langjährige Herausgeber, Pfarrer J. Schneider in Berlin, von den Schicksalen und Mühen dieses langen Weges, dessen Anfänge er noch selber miterlebte. 1873 von seinem Vater, dem damaligen Pfarrer Robert Schneider in Bad Lippspringe (a. 1893) begründet, teilte das Jahrbuch, wie sein Herausgeber hübsch sagt, das Schicksal der Bücher, die zu früh kommen und deshalb viele Jahre hart um ihr Dasein kämpfen müssen. Noch hatte man damals weder in den Kreisen der Seelsorger noch der theologischen Wissenschaft noch der kirchlichen Behörden ein richtiges Verständnis für die Bedeutung der kirchlichen Statistik. Es ist nur zu richtig, was der Verfasser (S. 7) schreibt: „Einem rechtschaffenen deutschen Kirchenhistoriker hörte noch vor 50 Jahren die Kirchengeschichte ein Jahrhundert vor der Gegenwart auf, und den Forschern war die Kenntnis der Gemeindeverhältnisse irgendeiner kappadozischen Kleinstadt im 5. oder 6. Jahrhundert weit interessanter und wichtiger als die Kenntnis der Gemeindeverhältnisse bei uns und der kirchlichen Zustände der Gegenwart; von dem, was man heute „religiöse Volkskunde“ nennt, ganz zu schweigen.“ Ohne wirksame moralische und materielle Unterstützung, jahrelang auf den Schultern eines einzigen, dazu noch mit Seelsorgsarbeiten überlasteten Mannes ruhend, auf den Wagemut und die Opferwilligkeit seiner wechselnden Verleger angewiesen, hat so das „Jahrbuch“ sich mühsam seinen Platz an der Sonne erobern müssen. Tatkräftige Unterstützung wurde ihm bezeichnenderweise seitens der hohen kirchlichen Stellen erst dann zuteil, als der katholische Weggenosse am Horizonte auftauchte. Ja, mit Erstaunen liest man, daß sein Fortbestehen auch heute noch nicht vollkommen gesichert ist.

Und doch wäre sein Verschwinden ein Verlust, nicht nur für die zunächst betroffene eigne Kirche, sondern auch für andere, auch für uns. Denn auch uns ist der Einblick nützlich, den es uns nun schon seit vielen Jahren in das Leben und Schaffen der benachbarten protestantischen Kirchengemeinschaft gewährt. Einmal wird ja doch, trotz allem, was uns trennt, drüben derselbe Kampf um den christlichen Glauben, die christliche Sitte und den christlichen Einfluß in Staat und Gemeinde, Schule und Leben geführt, in dem auch wir seit Jahrzehnten stehen. Es ist das gleiche Volk, dem hier und dort die Arbeit gilt; es sind die gleichen Schwierigkeiten, die sich vor ihr auftürmen; es sind vielfach auch dieselben Mittel, durch die man ihnen zu begegnen sucht. Dann aber tut uns eine recht genaue Kenntnis des Protestantismus not, um zu demselben klaren, ruhigen und gerechten Urteil über ihn zu gelangen, wie wir es von der Gegenseite erwarten und auf der Gegenseite gerade in neuerer Zeit auch öfter als früher antreffen. Sie wird uns vor dem sehr voreiligen Urteil bewahren, als sei etwa die innere Lebenskraft des Protestantismus gebrochen und die Stunde seiner Auflösung, wenn nicht gar seiner Rückkehr zur katholischen Kirche nahegerückt; wird uns davor behüten, die zeitweise wieder lebhafter einsetzende Konversionsbewegung zu überschätzen; wird endlich der gerade in unseren Kreisen stark eingewurzelten Neigung entgegenwirken, in der verwirrenden Mannigfaltigkeit der nebeneinander bestehenden protestantischen Bekenntnisse und der nebeneinander wirkenden Gemeinschaften unter allen Umständen ein Zeichen innerer Schwäche und demgegenüber in der Vereinheitlichung und straffen Organisation, wie wir sie kennen

und lieben, ebenso sicher ein Merkmal innerer Stärke zu sehen. Wer den Inhalt eines dieser Jahrbücher als Ganzes auf sich wirken läßt, wird es verstehen, daß dem Protestanten gerade diese Vielheit individueller Formen in der Einheit des evangelischen Bewußtseins als ein Reichtum erscheint und als ein Mittel, jede Persönlichkeit in ihrer Art am Ausbau des Gottesreiches mittätig sein zu lassen, wie ja umgekehrt gewiß auch eine zu weit getriebene Uniformierung das wahre Leben, das stets Luft, Raum und Freiheit will, beengen und ersticken kann.

Als ein ganz bedenklicher Mangel erwies sich allerdings von jeher die Zersplitterung des deutschen Protestantismus in zahlreiche gesonderte Bekenntnisse und Kirchen, wenn es galt, nach außen hin geschlossen aufzutreten und das Bekenntnis als geistige Macht auch in der Öffentlichkeit zur Geltung zu bringen. Daher seine politische Ohnmacht, daher der mangelnde Einfluß im sozialen und kulturellen Leben. Hier war ihm ohne Frage der vom Staate unabhängige, als festgefügte Organisation mit Millionen von Bekennern im Gefolge vortretende deutsche Katholizismus weit überlegen. Es darf aber nicht unbeachtet bleiben, daß die großen Umwälzungen der letztvergangenen Jahre auch im deutschen Protestantismus die längst vorhandenen Einheitsbestrebungen erheblich gefördert haben. Als in der Revolution des Jahres 1918 überall auf deutschem Boden der alte Staat und mit ihm die Monarchie zusammenbrach, standen die evangelischen Landeskirchen Deutschlands vor dem bedeutendsten Wendepunkt in ihrer ganzen vierhundertjährigen Geschichte. Für das Staatskirchentum der Vergangenheit war kein Raum mehr in den neuen Verfassungen, das landesherrliche Kirchenregiment hatte seinen Träger verloren, der rechtlich ohnehin nur lose gefügte Bau des protestantischen Kirchenwesens schwebte buchstäblich in der Luft. Zwar bestand für gewisse gemeinsame Angelegenheiten der evangelischen Landeskirchen seit 1852 die „Deutsche Evangelische Kirchenkonferenz“, kurz die „Eisenacher Konferenz“ genannt. Aber sie war nicht von allen Landeskirchen anerkannt und beschickt, und die Beschlüsse ihrer alle zwei Jahre stattfindenden Tagungen besaßen keinerlei bindende Kraft. Es blieb also nichts übrig als der schwierige Versuch, die evangelische Kirche Deutschlands durch eine neue Kirchenverfassung völlig auf eigene Füße zu stellen. Als zu Ende Februar 1919 zuerst etwa 200 kirchlich gesinnte Männer und Frauen in Wilhelmshöhe bei Kassel an diese dornenvolle Aufgabe herangingen, waren die Aussichten, ans Ziel zu gelangen, noch sehr trübe. Aber ein Ausschuß von 21 Mitgliedern entwarf in den folgenden Monaten die Ordnung für einen verfassungsgebenden Deutschen Evangelischen Kirchentag, der zuerst 1919 in Dresden, sodann 1921 in Stuttgart zusammentrat. Seine Zusammensetzung blieb auch für die Folge vorbildlich, indem er 50 Mitglieder aus den Kirchenbehörden, 102 aus den Synoden, 75 aus den Vereinsorganisationen, 17 von den theologischen Fakultäten, 18 aus den Religionslehrern, 3 Kirchenmusiker und zum Ausgleich 54 kirchlich hervorragende Persönlichkeiten in sich vereinigte. In Stuttgart gelang es am 15. September, den Entwurf einer „Kirchenbundesverfassung“ und eines „Kirchenbundesvertrages“ zur einstimmigen Annahme zu bringen, den die Vertreter aller deutschen Landeskirchen am 25. Mai 1922 in der Schloßkirche zu Wittenberg über den Gräbern Luthers und Melancthons feierlich unterschrieben. Der erste auf Grund dieser neuen Verfassung einberufene „Deutsche Evangelische Kirchentag“ war vom 14. bis 17. Juni d. J. in Bethel bei Bielefeld versammelt. Die Hauptorgane dieser neuen Verfassung des deutschen Protestantismus sind nunmehr: der Kirchentag, der aus 210 Mitgliedern der obengenannten Gruppen besteht, ein Kirchenbundesrat, dem 54 Vertreter der 28 Kirchenregierungen mit einem oder mehreren Abgeordneten je nach der Größe der einzelnen Landeskirchen angehören, und endlich ein Kirchausschuß. Von den Schwierigkeiten, die bei der Durchführung dieses Einigungswerkes zu überwinden waren, geben schon die Verhandlungen in der einzigen preußischen Landeskirche (437 ff.), die Auseinandersetzungen über den der Verfassungs-urkunde voranzustellenden sogenannten „Bekenntnisvorspruch“ u. a. einen Begriff. Aber das Ergebnis ist ohne Frage eine äußere und innere Kräftigung des deutschen Protestantismus.

Er erhielt, wie die „Christliche Welt“ hervorhebt, „eine einheitliche, rechtskräftig anerkannte Zusammenfassung und Vertretung, wie er sie seit der Reformationszeit wohl immer wieder ersehnt, aber nie gehabt hatte“. Er tat zugleich aber auch in dieser einheitlichen, volkstümlichen Zusammenfassung den „Schritt vom Staatskirchentum zum Volkskirchentum“, den weite Kreise schon vor dem Kriege als unerlässlich gefordert hatten.

Mit diesen letztgenannten Bestrebungen, von der „Pastorenkirche“, die ihren Einfluß auf die Massen längst verscherzt hatte, wieder zur „Volkskirche“ vorzudringen, berühren wir ein zweites Problem, das für den Protestantismus von heute geradezu zu einer Lebensfrage geworden ist. In ihm wurzelt der alte Streit um das Wesen der protestantischen Gemeinde, der noch immer nicht zur Ruhe gekommen ist, wahrscheinlich aber auch nie zur Ruhe kommen kann, weil in ihm tiefliegende innere Widersprüche zutage treten. Ist die Gemeinde Subjekt oder Objekt des kirchlichen Handelns? so lautet die Frage auf die kürzeste Formel gebracht. Nach der ursprünglichen protestantischen Auffassung vom allgemeinen Priestertum müßte sie das erstere sein, im Verlaufe der geschichtlichen Entwicklung aber ist sie schon sehr bald das letztere geworden, und alle künstlichen Formulierungen des Verhältnisses von Gemeinde und Amt vermögen eine grundsätzliche Klarheit nicht zu schaffen und die daraus sich ergebenden praktischen Schwierigkeiten nicht aus dem Wege zu räumen. Aus dem Bestreben, über die enge Kirchengemeinde und den kleinen Kreis der Frommen hinaus auch die dem Glauben teilweise völlig entfremdeten Volksmassen wieder zu erreichen, ist aber auch eine neue Bewegung hervorgewachsen und zu einer Macht geworden: die sogenannte Volksmission und Evangelisation. In ihr wirkt der kräftig zugreifende, die Gewissen aufrüttelnde, das kirchliche Leben aus seiner gewohnten Ruhe aufschreckende englisch-amerikanische Methodismus in den deutschen Protestantismus hinüber, betritt in der Predigt und Seelsorge neue Wege und stellt auch die Pfarrer kurzerhand vor die Entscheidung, ob sie als „Evangelisten“ mittun, wenigstens die für den dauernden Erfolg jeder Volksmission unerlässliche seelsorgliche Nacharbeit auf sich nehmen oder zur Seite treten und der Bewegung Platz machen wollen. Ja, es fehlt nicht an Stimmen, die eine Missionierung der Pfarrer selbst für die erste und dringlichste Aufgabe erklären! „Zuerst“, so liest man da (222), „muß Pastorenmission getrieben werden. Man verübe mir das Wort nicht. Es spricht daraus keine Verachtung, sondern herzliche Liebe. Woher sollen die Pfarrer denn wissen, was Evangelium ist? Auf der Universität haben sie vielfach nur Bibelkritik gelernt, oder es war doch vorwiegend Philologie und Theologie, was sie lernten; aber für ihr Herz und Leben bekamen sie wenig genug. Wie dünn gesät sind die Professoren, die ihren Studenten etwas für ihr Herz mitgeben! So kommen viele ins Amt, die selber nicht wissen, was Evangelium eigentlich ist. An denen müssen wir Mission treiben. ... Wenn die Pfarrer aus eigenem Erleben heraus die Bedürfnisse einer gläubig gewordenen Seele kennen, dann können sie auch in gesegneter Weise anderen Seelen dienen.“ Wie stark die hier wirkenden Kräfte bereits sind, geht nicht nur aus dem Einfluß hervor, den sie bei der Verfassungsberatung ausübten, sondern, um nur ein Beispiel zu nennen, auch aus dem energischen Widerstande, den sie der Berufung des linksgerichteten Professors *Heitmüller* von Bonn nach Tübingen entgegensetzten (216 f.).

In der „verfaßten Kirche“, insbesondere auch in Pfarrerkreisen ist man sich über die in dieser Bewegung verborgene Gefahr für das geordnete kirchliche Amt und Leben natürlich längst im klaren, ist bemüht, die in ihr wirkenden Kräfte aufzufangen und nach Möglichkeit in die Gemeindeseelsorge einzuschalten. Einmal lag darin ein Ansporn zu gesteigerter eigner pastoraler Arbeit. Die Zeiten des friedlich-geruhsamen Pastorenlebens sind auch hier vorüber. Allenthalben ist man mit dem Wiederaufbau und der Erneuerung der Pfarrgemeinde beschäftigt — so berichtet noch das vorliegende Jahrbuch (407), daß neuerdings auch die große Münchener Personalpfarre in sieben selbständige Kirchengemeinden aufgeteilt wurde. Auch die Vereinsarbeit wird in immer größerem Umfang in die Seelsorge mit aufgenommen. Daneben

werden alle Anstrengungen gemacht, sich auch der Mithilfe der Laien zu versichern, eine Erscheinung, die als Parallele zu gleichgerichteten Bestrebungen auf unserer Seite besondere Beachtung verdient. Abgesehen von den freiwilligen Hilfskräften, die sich dazu zur Verfügung stellen, sowie den zur Zeit in 65 Mutterhäusern zusammengeschlossenen 21 259 Diakonissen, die auf 8250 Arbeitsfeldern tätig sind, erfreut sich die evangelische Kirche hier der überaus wertvollen Hilfe eigens vorgebildeter Diakonen. Ihre 17 Brüderhäuser mit 3471 Angehörigen haben die wirtschaftliche Krisis der vergangenen Jahre nicht nur überstanden, sondern sogar noch einen kleinen Zuwachs zu verzeichnen. Von der „Inneren Mission“ begründet, gewinnt augenscheinlich auch dieses Institut der Diakonen immer engere Fühlung mit der Kirche und den Kirchengemeinden, und eine vom Evangelischen Oberkirchenrat entworfene Prüfungsordnung für „Gemeindediakone“, von den Brüderhäusern als Ausbildungsziel übernommen, hat diese Verbindung noch fester geknüpft. Das Jahrbuch sagt darüber: „Im Laufe der Zeit ist die Zahl der aus den Brüderhäusern hervorgegangenen Gemeindediakone, Küster und Jugendpfleger ganz erheblich gewachsen, und die Gemeinden haben mit ihnen keine unrichtigen Erfahrungen gemacht. Auch Kirchenrechner und ähnliche Beamte werden immer wieder begehrt. Nach und nach dämmert bei den kirchlichen Körperschaften das Verstehen, daß ein Küster oder Kirchendiener mit diakonischer Vorbildung und missionarischer Gesinnung dem Pfarramte und der Gemeinde ganz andere Dienste leistet, als ein Laie, der nur um des Erwerbes willen die Geschäfte führt.“ (117.) Berührt sich das nicht mit Erwägungen und Vorschlägen, die auch uns schon beschäftigt haben?

Wir haben mit der Diakonie das Gebiet der inneren Mission betreten. Äußerlich betrachtet steht diese bahnbrechende Gründung J. H. Wicherns auch heute noch selbständig neben der Kirche. Innerlich aber ist die in den ersten Jahrzehnten ihres Bestehens so schmerzlich empfundene Trennung von ihr heute überbrückt, und ihre zahlreichen sozialen Hilfswerke müssen als eine der stärksten Stützen des evangelisch-kirchlichen Einflusses gewertet werden. Die Kriegsnot sind nicht spurlos an ihnen vorübergegangen, zeitweise erschien die ganze Organisation in ihrem Bestande bedroht. Bedenklicher noch war es, daß auch sie, wie das Jahrbuch hervorhebt (112), unter der Geringschätzung zu leiden hatte, der das Christentum in der Nachkriegszeit in weiten Kreisen der Gebildeten, Halbgebildeten und Ungebildeten verfiel. „Man hält gerade unter dem jungen Geschlecht die innere Mission oft nur für einen Ambulanzwagen, der dem Zuge der Zeit und dem kämpfenden Heere der Volksmassen langsam folgt und die Verunglückten und Verwahrlosten, die heimat-, obdach- und kraftlos Gewordenen auflieft.“ Aber die Kurve hat auch hier offenbar ihren tiefsten Punkt bereits überschritten und bewegt sich von neuem aufwärts. Durchaus unter dem Einfluß der inneren Mission, der sie ihre Gründung verdankte, stand bis vor etwa 15 Jahren auch noch die evangelische Jugendpflege und Jugendfürsorge. Pietistische, später auch methodistische Ideen, englische und amerikanische Vorbilder treten hier wie dort immer wieder deutlich zutage. Auch das vorliegende Jahrbuch reiht die größten evangelischen Jugendverbände, insbesondere die Jungmännervereine und den Verband für die weibliche Jugend, den Jugendbund für entschiedenes Christentum, die Bibelkreise für Schüler und Schülerinnen höherer Lehranstalten, die christlichen Studentenvereinigungen in den Abschnitt „innere Mission“ ein. In Wirklichkeit ist aber gerade hier längst eine geistige Umstellung im Werke, über die uns insbesondere zwei Aufsätze von Pfarrer Lic. Cordier in Elberfeld in der Zeitschrift „Der Geisteskampf der Gegenwart“ 60 (1924), H. 4, und in der „Neuen Kirchlichen Zeitschrift“ 35 (1924), H. 8, unterrichten. Einerseits hat auch in diesen Kreisen die neuere Jugendbewegung gegenüber der älteren Jugendpflege sich Bahn gebrochen und zur Begründung zahlreicher neuer Gruppen geführt. Andererseits vollzog sich unter dem Einfluß des Krieges und der erstarkenden nationalen Bewegung eine bewußte Loslösung von den englisch-amerikanischen Einflüssen pietistisch-methodistischer Färbung und eine Hinwendung zu einer Religiosität heimatlich-deutscher Prägung. Die CVJM (Christ-

liche Vereine junger Männer — schon die Abkürzung verrät das amerikanische Vorbild — die BK (Bibelkreise) und die EC (Bünde für entschiedenes Christentum) mit ihrem „ausgesprochen anglikanischen Frömmigkeitstypus“, denen schon 1909 ein „Bund deutscher Jugend“ gegenübergetreten war, genügten bald nicht mehr. Es entstand die Neulandbewegung (1917), die Christdeutsche Jugend (1921), auch von den Bibelkreisen sonderten sich neue Jugendgemeinschaften ab, und die Frömmigkeit dieser neuen Jugend drängte vom Pietismus und der alten Orthodoxie zu Kierkegaard, Karl Barth, Gogarten und dem jungen Luther hin. Alle diese Neubildungen sind im Jahrbuch teilweise noch gar nicht erwähnt, teilweise nur flüchtig gestreift. In Zukunft werden sie wohl oder übel eine eingehendere Würdigung beanspruchen dürfen.

An der „Kirchlichen Statistik“, die das dritte Kapitel des Jahrbuches in zahlreichen Zusammenstellungen und Übersichten bietet, ist diese Umschau absichtlich vorübergegangen. Es ist Sache des Fachmannes, diese Zahlen nachzuprüfen und zu würdigen. Zudem stammen die Angaben teilweise aus dem Jahre 1921, sind also längst überholt und weichen gerade dort von den Ergebnissen unserer katholischen Statistik am stärksten ab, wo sie die interessantesten Aufschlüsse bieten würden. Vermerkt sei nur noch die auch mit der amtlichen Hochschulstatistik übereinstimmende Feststellung, daß die Zahl der evangelischen Theologiestudierenden seit 1920, nachdem die durch den Krieg entstandene Stauung abgeebte war, wieder stark sinkt, fast bis auf die Hälfte der Ziffern von 1914 zurückgegangen ist und zur Zeit nicht im entferntesten hinreicht, um dem großen Mangel an Pfarramtskandidaten abzuhelpfen, während die Zahl der katholischen Theologiestudierenden doch im Sommer 1924 immerhin nur um etwa ein Zehntel hinter dem Sommer 1914 zurückblieb. Die Folge dieses geringen Zuganges in Verbindung mit der durch Wohnungs- und Wirtschaftsnot verursachten Erschwerung der Emeritierung ist eine teilweise starke Überalterung des Pfarrerstandes, die der Seelsorge nie förderlich gewesen ist. S.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

Gebot und Tugend.

Die Sehnsucht nach vollem christlichen und katholischen Leben regt sich da und dort innerhalb und außerhalb der Kirche. Manche gewahren staunend, wie zum ersten Male, die Höhe und Tiefe und Weite katholischen Glaubenslebens, wie es sich in der Liturgie ein unvergängliches Denkmal gesetzt hat. Oder man liest die neutestamentlichen Schriften und andere erhabene Urkunden altchristlichen Geistes und vergleicht trauernd jene im Geist lebenden Menschen mit der heutigen Zeit äußerster Verweltlichung und vielfacher Mechanisierung der Religion auch innerhalb der Kirche. Wo ist das selige Kind-Gottes-Sein? Wo weiß man noch, daß Glaube, Hoffnung und Liebe die höchsten Tugenden des christlichen Lebens sind, größer als Fleiß, Sanftmut, Keuschheit usw.? Weil wir nicht mehr als Kinder des himmlischen Vaters auf Erden wandeln, darum sind uns die Kindestugenden Glaube, Hoffnung und Liebe nicht mehr als unvergleichliche Vorzüge bewußt. Sie werden im Katechismus noch göttliche Tugenden genannt und haben ihren Platz vor den sittlichen Tugenden, aber wie kurz, wie mechanisch, wie versachlicht stehen sie da! Wer weiß noch, daß Friede, Freude und Freiheit Tugenden sind? Wo sind sie im Katechismus behandelt? War doch überhaupt bislang gerade hier nichts dürftiger und unglücklicher abgetan als die Tugendlehre. Was da zu lesen und zu lernen war, ist so abstrakt, theologisch und philosophisch, wie nur etwas in diesem Kinder- und Volksbuch. Lest Paulus, und ihr werdet sehen, daß die ersten Früchte des Geistes neben Glaube, Hoffnung und Liebe die genannten Tugenden sind: Friede, Freude, Freiheit. Alle Katecheten seufzen unter der Fülle des Stoffes im Katechismus. Soll durch eine Tugendlehre die Stoffmenge von neuem anschwellen und die Zahl der Fragen um etliche sich steigern? Wir gehören nicht zu denen, die bei einer Reform des Katechismus nichts weiter er-

streben als eine Vermehrung um neue Fragen (z. B. über die Heidenmission). Es ist vielmehr ein Abbau der Stoffmenge und eine Vertiefung möglich, wenn das zweite Hauptstück, die Lehre von den Geboten, zu einer Tugendlehre umgestaltet wird. Die Art und Weise, wie die Gebotenlehre bisher dargestellt war, entspricht durchgängig der Offenbarungsstufe des Alten Testaments, ist nicht eine Tugendlehre, sondern eine Sündenlehre. Unterrichtet man nach den Fragen über die Gebote naive, unverdorben Kinder, besonders auf dem Lande, so hat man manchmal das Gefühl, daß man die Kinder mit Sünden bekannt macht, die sie aus eigener Erfahrung vielleicht nie kennenlernen. Gewiß, unser Plan bei der Besprechung der Sünden war, abzuschrecken, damit die Kinder sich davor und davor hüten und nicht zu zeitlichem und ewigem Schaden kommen. Aber es ist doch wohl die Sünde am besten dadurch zu bekämpfen, daß man das Gute zu entwickeln, die Tugenden zu fördern sucht. Niemand bemüht sich, auf einem unbebauten Acker Unkraut zu ziehen. Man besät und bepflanzt das Feld und den Garten mit edlen Gewächsen und Blumen, dann ergibt sich die Bekämpfung des Unkrautes von selbst, soweit es nicht schon durch die Nutzpflanzen verdrängt und erstickt wird. Machen wir die Gebotenlehre zu einer Tugendlehre, die Verbotenlehre zu einer Gebotenlehre.

Die 10 Gebote sind mit Ausnahme des 3. und 4. sämtlich Verbote, entsprechend dem Alten Testament, dem sie entstammen. Daraus wie aus der Rücksicht auf die Beichtpraxis erklärt sich die Ausgestaltung der Gebotenlehre zu einer Sündenlehre. Es findet sich zwar jetzt schon bei jedem Gebot eine Frage, die den Inhalt des Gebotes positiv hervorhebt, leider aber meist erst am Schlusse erscheint, statt als Grundlage für die ganze Behandlung zu dienen. Wir meinen die Frage, die beginnt: „Was gebietet Gott usw.“ Es muß dem Kinde (und dem

Volke) bei der Darstellung der Gebote im Buch und im Unterricht klar werden, daß Gott durch die Gebote die höchsten Güter des Menschen schützen und pflegen will, daß sie also von wunderbarer Liebe des himmlischen Vaters zeugen, und daß der Mensch und die Menschheit nur dann zu vollem innerem und äußerem Glück gelangen, wenn sie die Gebote beachten. Um das deutlicher und entschiedener hervorzuheben, müßte unter der Überschrift (1., 2. usw. Gebot) ganz kurz eine Inhaltsangabe des jeweiligen Gebotes folgen, die das Gut nennt, das durch das Gebot gehütet werden soll. Also etwa: 1. Gebot: Achte Gott! 2. Achte Gottes Namen! 3. Achte den Tag Gottes! 4. Achte die Eltern! 5. Achte das Leben! 6. Achte die Ehe und Keuschheit! 7. Achte das Eigentum! 8. Achte die Ehre!

Im folgenden sei bei einigen Geboten die Behandlungsweise skizziert, wie sie im Unterricht sich vollziehen kann. Natürlich ist es Sache des Katecheten, für Veranschaulichung durch Beispiele und Bilder zu sorgen.

Beim ersten Gebot wäre zu zeigen, wie man Gott ehrt durch Glauben, denn man erkennt dadurch an, daß er die Wahrheit spricht; ähnlich durch Hoffen, denn man erkennt dadurch an, daß er allmächtig, treu und barmherzig ist; endlich durch Lieben, denn höher kann man Gott nicht ehren, als wenn man ihm die innerste Neigung des Herzens schenkt. „Das Höchste ist die Liebe“ (1. Kor. 13, 13). Der Katechet, der gern göttliche Wahrheit an menschlichen Verhältnissen erläutert, kann als Beispiel beiziehen, wie etwa ein Knabe sich geehrt fühlt, wenn ein Lehrer seinen Worten Glauben schenkt. (Das Wort schenken weist, wie bei Vertrauen und Liebe schenken, auf die Wohltat hin, die mit Glauben usw. erwiesen wird.) Welche echte Mutter wird es nicht als höchstes Glück empfinden, wenn sie das Vertrauen ihrer Kinder hat, so daß diese, wenn sie in Not sind oder gefehlt haben, auf die Hilfe oder die Nachsicht der Mutter hoffen. Ein edler Mensch weiß sich vor Freude kaum zu fassen, wenn ein Gleichgesinnter ihm aufrichtige Neigung und treue Liebe zuwendet. Aus der Heiligen Schrift, besonders aus den

Evangelien, aus dem Verkehr Jesu mit seinen Jüngern, mit Kranken und Sündern lassen sich immer neue Beispiele anführen, aus denen hervorgeht, wie Gott (und Gott in Jesus) vor allem Glaube, Hoffnung und Liebe erwartet, wie er alles verzeiht und vor Freude überströmt, wenn er diese dreifache Gesinnung bei einem Menschenkinde findet. Wie muß dagegen Unglaube Gott entehren und beleidigen! Welche Beleidigung, daß Judas dachte: Gott verzeiht nicht, er ist ein Tyrann. Jesus weinte, daß es ihm nicht gelingen wollte, die Liebe der Stadt Jerusalem zu gewinnen. Er weinte aber auch am Grabe des Lazarus, denn mit ihm hatte er einen verloren, der ihn liebte.

Glauben, Hoffen und Lieben geben wir kund in Anbetung und Dank, in täglichem Gebet, Kniebeugen, Händefalten. Also Nutzenanwendung: Sei Gottes Kind! Zeig' dich gläubig, vertrauend, liebevoll wie ein Engelköpfchen auf dem Bilde eines frommen Malers. So käme die ganze Behandlung auf eine Empfehlung der drei göttlichen Tugenden hinaus, die dann an anderer Stelle im Katechismus erspart werden könnte.

Drittes Gebot. Wie sollten wir nicht den Tag des Herrn feiern, d. h. festlich begehen, wenn wir wirklich Gottes Kinder sind? Der Sonntag ist wie der Namenstag des himmlischen Vaters. Da gibt's bessere Kleider, festliche Speisen, frohe Gesichter, arbeitsfrei, schulfrei. Arbeit, die uns müde macht und oft an Leib und Seele knechtet, unterbleibt. Der Leib ruht, und die Seele lebt im Paradiese und verkehrt mit Gott. Es ist auch der Tag der Auferstehung Christi. Die Seele, von den Sünden erlöst, atmet als Befreite und freut sich des ewigen Lebens, das in ihr schlägt. Deshalb bringen alle Gotteskinder am Sonntag gemeinsam voll Dank in der heiligen Messe den Heiland als Opfergabe dem himmlischen Vater dar und opfern sich selber mit. Wir hören oder lesen Gottes Wort. Von Gnade und Freude bewegt, drängt es uns, am Sonntag gute Werke zu tun. Wir besuchen und erfreuen einen Kranken oder erquicken Notleidende mit liebender Hilfe. Aus Freude über das uns innewohnende Heil dürfen wir auch edle

äußere Freuden genießen. Wir wandeln durch die schöne Natur oder erbauen uns an den Werken gottbegnadeter Künstler. Das Familienleben wird gepflegt. Eltern freuen sich mit den Kindern, Freunde mit den Freunden. Also Pflege der altchristlichen Tugenden: Friede, Freiheit, Freude.

Eine solche Sonntagsfeier ist ein unermeßlicher Segen für die Seele, für die Familie, für die menschliche Gesellschaft. Es wird die Habgier der Menschen gelähmt, das Hasten und Jagen gedämpft, die Fesseln der Weltlust werden gelockert, die Seele mit Gott verbunden, das Hochzeitsmahl des ewigen Lebens vorweggenommen.

Das fünfte Gebot: Achte das Leben, dein eigenes und das des Nächsten. Das Leben ist eine herrliche Gottesgabe. Gott ist kein Gott der Toten, sondern der Lebendigen. Wo er zerschlägt und zerstört, geschieht es nur, um einem höheren Leben zu dienen. Welche Freude hat das Kind an dem lebenden Pferd oder Hund! Welche Freude ist es für einen Menschenfreund, das frische Leben eines blühenden Jünglings oder munteren Mädchens zu sehen! Man betrachte einen kraftstrotzenden Baum, ein üppiges Weizenfeld, eine blumenübersäte Wiese, ein Vogelkonzert im Walde und all die unzählbaren Wunder des Lebens. Deshalb stirbt der unverbildete Mensch nicht gern. Das Leben ist seine Freude. Jeden Morgen nimmt er es wieder dankbar aus der Hand des Schöpfers entgegen. Ist der Mensch gläubig, so ist er zwar immer bereit, das natürliche Leben zu verlassen, wenn Gott es will, aber nur, um das ewige Leben zu erben. Dies ewige Leben tragen wir auch hier schon in uns durch den Glauben, durch die Gnade, durch die Vereinigung mit Christus und seiner Kirche. So erhalte denn in dir ein gesundes, blühendes Leben, soweit es möglich ist. Um so mehr kannst du für Gottes Reich wirken. Das Leben sei deine Freude. Laß auch dem Nächsten dieses hohe Gut. Vor allem taste nie an das göttliche Leben in ihm durch Verführung. Eine seligere Freude wirst du nicht haben, als durch Gebet und gutes Beispiel oder auch, wo es sein kann, durch Belehrung und liebevolle, gute Worte das

Gnadenleben im Mitmenschen zu fördern. Man kann an Beispielen aller Art zeigen, wie Zorn, Neid, Haß, Unmäßigkeit, Kränkung das Leben des Nächsten und das eigene schädigt oder vernichtet. Es ergeben sich die Tugenden der Selbst- und Nächstenliebe, Sanftmut, Geduld, Fürsorglichkeit, Mäßigkeit, Seeleneifer.

Das sechste Gebot: Achte die Ehe und die Keuschheit (die mit der Ehe innerlich zusammenhängt). Eines der schönsten Schauspiele der Welt ist die Treue zweier Ehegatten, oft jahrzehntelang geübt. Alles Familienglück ruht darauf. Staat und Kirche zerfallen, wenn die Ehe wankt. Eines der höchsten Güter ist es, gesunde, wohlveranlagte und edle Kinder zu erzeugen. Kleinen Kindern freilich kann man noch nicht klarmachen, welcher innere Zusammenhang zwischen der ehelichen Treue, der gesegneten Fortpflanzung des Menschengeschlechtes und der Bewahrung der Keuschheit besteht. Man kann es im Schulunterricht hie und da ahnen lassen. Heranwachsenden Jünglingen und Jungfrauen kann man ruhig und offen davon sprechen, und die edleren unter ihnen werden eine heilige Scheu mitbekommen vor der Entweihung des Geschlechtstriebs durch den Schmutz der Unkeuschheit. Pflege der Keuschheit ist eine Kraft zur Aufwärtsentwicklung der Menschheit, eine Quelle innerer Freuden, ein Segen für Leib und Seele.

Das achte Gebot: Achte die Ehre. Achte deine Ehre. Daher keine Lüge und Heuchelei. Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht. Ehre aber ist es, wenn andere uns Glauben schenken können. Lügen ist Ausweichen, Verstecken, Verkriechen, ist Feigheit. Die Wahrheit reden ist tapfer. Nie hat Feigheit Ehre gebracht. Der Mut trägt als Krone die Ehre. Also habe Mut und rede wahr. Besser ein paar Schläge als eine Lüge, besser ein paar Mark weniger, als durch Lüge etwas verdienen. Heldenhafte Menschen sagten sogar: Besser tot als lügen und heucheln (Offiziere, Martyrer). Sie wollten nicht leben ohne Ehre. Auch Gott ist ja eifersüchtig auf seine Ehre bedacht. Er läßt seinen herrlichen Namen nicht lästern. Und du willst deinen Namen als eines Gottes-

kindes selber schänden, indem du durch Lügen dem Vater der Lüge dich ähnlich machst? Steht dir deine Ehre hoch, so wirst du sie auch dem Nächsten lassen, denn er hat seine Ehre nötig und liebt sie wie du die deine (Ehrabschneidung, Verleumdung, Beschimpfung, üble Nachrede, falscher Argwohn). Erzähle gern, wie andere Gutes tun. So ergeben sich die hohen Tugenden der Wahrhaftigkeit und der Pflege der Ehre des Nächsten.

Pfarrer Dr. Bertrams, Iversheim.

Neuland der Seelsorge.

Als vor hundert Jahren die alte geschlossene Hauswirtschaft sich allenthalben auflöste und das schützende Dach der Familie, das bis dahin auch über die im häuslichen Betriebe beschäftigten Familienlosen sich ausbreitete, weithin zusammenbrach, fiel die Sorge für die Ledigen und Ortsfremden der Seelsorge als eine neue und schwere Aufgabe zu. Adolf Kolping machte um die Mitte des verflossenen Jahrhunderts mit den Handwerksgesellen den Anfang, Heime und Vereine für die weiblichen Dienstboten folgten in kurzem Abstände, Vereinigungen für Kaufleute und kaufmännische Gehilfinnen in größeren Zwischenräumen. Nur ein Stand, der verlassenste und gefährdetste von allen, schien lange allen Bemühungen unerreichbar zu sein. „Wer hat sich bis jetzt der vielen Tausenden weiblicher Angestellten in Hotels, Gasthäusern und Cafés angenommen?“ fragt ein uns vorliegender Bericht; „wer diese Menschen, die auch eine unsterbliche Seele haben, erfaßt? Verlangt nicht die Eigenart dieses Berufsstandes eine Betreuung, die Rücksicht nimmt auf das Arbeitsleben, die ganze Umwelt und Gefahrenwelt dieser Mädchen? Wenn irgendwo, so tritt der krasseste Zeitgeist, der Materialismus, die Vergnügungssucht, das Sich-Ausleben-Wollen, gerade diesem Berufsstand in seinen erschreckendsten Formen vor Augen. Diese Dinge müssen, wenn nicht starke Gegenwirkung erfolgt, allmählich ihren verheerenden Einfluß ausüben, zum Schaden der eigenen Seele der Angestellten, zum Verderb oft ungezählter Mitmenschen.“

Ganz vergessen waren ja auch sie wohl nicht. Wir erinnern uns, daß schon zehn Jahre vor dem Kriege das seelische und sittliche Elend so vieler Kellnerinnen in Süddeutschland auch die großstädtischen Seelsorgerkreise stark beschäftigte. Aber erst in der Nachkriegszeit kam die Sache in Fluß, als alle Versuche, durch Angliederung von Fachgruppen für die männlichen Hotelbediensteten an die Gesellenvereine und für weibliche an die Hausangestelltenvereine zu helfen, an dem stark ausgeprägten Standesbewußtsein und den eigenartigen Arbeitsverhältnissen dieser Berufsklasse gescheitert waren. Man mußte sich entschließen, auf neuen Wegen vorzugehen (vgl. H. A. Krose, Kirchl. Handbuch, Bd. 11, 198 ff.; W. Wiesen, Seelsorge u. Seelsorgerhilfe, 27 f.). 1920 bildete sich der „Badische Landesausschuß für kath. Hotel- und Gastwirtsangestellten-Seelsorge“ (Freiburg i. Br., Belfortstr. 20), dem zur Zeit neun Vereine für weibliche (Marthavereine) und drei für männliche Angestellte („Eintracht“) angehören. Im gleichen Jahre noch folgte Bayern mit dem „Verein kath. Gastwirtsangestellten“ in München (Rindermarkt 1/III). Seit dem Katholikentag 1922 sind diese Vereine mit einigen anderen (in Berlin u. a.) zu einer Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossen. (Zeitschrift: Die christliche Einkehr. Verlag des Leohauses, München, Pestalozzistr. 1.)

In unserer Erzdiözese war es der † Weihbischof Dr. Joseph Stoffels, der Ende 1922 die Begründung einer „Vereinigung kath. weibl. Hotel-, Gasthaus- und Caféangestellten“ in Köln anregte und sie im Februar 1923 mit ins Leben rief. Sie sieht also jetzt auf ein Jahr mühevoller, aber auch erfolgreicher Arbeit auf einem Arbeitsfelde zurück, auf dem von Massenerfolgen und einem Prunken mit großen Zahlen nie wird die Rede sein können. Mit 47 Mitgliedern begründet, sah sie in beständigem Wechsel, der gerade für diesen Beruf bezeichnend ist, die Zahl der Vereinsangehörigen bis über 200 aus 44 verschiedenen Betrieben anwachsen, von denen auch in der Zeit der Verkehrssperre und des schlechtesten Geschäftsganges 138 aus 29 Betrieben verblieben, unter diesen

größere Hotels mit 89, 10 Restaurants mit 21 und 10 Konditoreien mit 28 Mitgliedern. Nur 2 von diesen 138 waren in Köln und der näheren Umgebung gebürtig. Nach dem Lebensalter geordnet, waren 8 unter 20 Jahren, 32 standen zwischen 20 und 25, 39 zwischen 25 und 30, 31 zwischen 30 und 40 Jahren, 29 waren über 40 Jahre alt.

Die Begründung sowohl wie die Tätigkeit der Vereinigung setzte von Anfang an engste Anpassung an die besonderen Lebens- und Arbeitsverhältnisse der Teilnehmerinnen voraus. Erste Vorbedingung war und blieb die gleichzeitige Gewinnung der Betriebsinhaber und Betriebsleiter. Noch heute ergeht mit jeder Einladung zu religiösen Übungen u. a. eine Benachrichtigung und Bitte auch an sie. Vor allem die leitenden Damen (Hausdamen, Haushälterinnen, Wirtschafterinnen) wurden zum Vereinsvorstand zugezogen. Sie haben es in der Hand, die Arbeiten so einzurichten und zu verteilen, daß möglichst viele Angestellte wenigstens an einem Wochentage für mehrere Abendstunden frei sind. „Wo die leitenden Damen“, sagt bezeichnenderweise der Bericht, „nicht zu gewinnen waren, ließ auch die Beteiligung der Angestellten zu wünschen übrig.“ Eine weitere Voraussetzung war die Bereitstellung eines gemütlichen Heims mit Versammlungssaal im Hause von Franziskanerschwestern, von denen eine sich auch für Arbeit unter den Vereinsangehörigen ganz zur Verfügung stellte. Geselliges Zusammensein an einem Wochenabend mit Vortrag und anderen ernsten und heiteren Darbietungen bildete den festen Kern des Vereinslebens; die Besuchsziffer stieg vereinzelt bis zu 150 hinauf, blieb aber auch nur in einem Falle unter 30 und betrug im Jahresdurchschnitt 61. Monatlich einmal verband sich mit der Versammlung eine Andacht mit religiösem Vortrag in der Kapelle des Vereins. Die weitere Ausgestaltung der Vereinsarbeit ist in die Wege geleitet, der Grundstock zu der vielbegehrten Bücherei gelegt, ein Nähzimmer mit eigener Maschine eingerichtet.

So ist auch in Köln der Anfang gemacht. Aber auch erst ein Anfang — denn eine vorsichtige Schätzung beziffert die Zahl der-

jenigen, die allein in Köln für die neue Vereinigung in Frage kommen, auf 2—3000! An den Klerus der Erzdiözese und weit darüber hinaus ergeht daher die Bitte, wo immer sich Gelegenheit bietet, die in die Stadt abwandernden Mädchen dieser Berufe auf die junge Vereinigung aufmerksam zu machen, ihren Leiter, Rektor Karl Baums, Köln, Domstr. 18, rechtzeitig zu benachrichtigen und über alles Wissenswerte auf dem Laufenden zu halten.

Die Erstkommunionfeier.

Wie kaum ein aus ferner Vergangenheit stammender Brauch ist heute die feierliche Erstkommunion der Kinder im Bewußtsein und der Liebe des katholischen Volkes eingewurzelt. So tief und fest, daß die durch Pius' X. Kommuniondekrete nahegelegte private Vorbereitung und Zulassung zum Tische des Herrn sich fast nirgendwo auch nur in bescheidenem Umfange hat durchsetzen können. Und doch ist sie erst wenig mehr als zwei Jahrhunderte alt, und die Aufschlüsse, die *Andreas Schüller* in dem kürzlich ausgegebenen 107. Hefte der *Annalen* des historischen Vereins für den Niederrhein (Köln 1923, 138 ff.) über ihre Entstehung gibt, entrollen ein durch seine Neuheit überraschendes Bild rheinischer Seelsorgeschichte.

Noch der *Catechismus Romanus* (1566) überläßt die Entscheidung über den Zeitpunkt der Erstkommunion den Eltern im Einvernehmen mit dem Beichtvater. Pars II, cap. IV, qu. 61: *Qua vero aetate pueris sacra mysteria danda sint, nemo melius constituere poterit, quam pater, et sacerdos, cui illi confitentur peccata.* So war es auch bei uns noch ein Jahrhundert später Brauch, daß die Eltern ihre Kinder an irgendeinem Festtage, wenn auch bisweilen nach Straßen und Pfarrquartieren gemeinsam, mit zum Tische des Herrn nahmen. Inzwischen aber hatten die Jesuiten mit einem wahren Feuereifer ihre Anstrengungen zur Wiederaufrichtung des vielfach tief darniederliegenden religiösen Lebens aufgenommen und schon um die Mitte des 17. Jahrhunderts einen Einfluß auf die Seelsorge gewonnen, der kaum

überschätzt werden kann. Zwei Zielen strebt, wie Sch. hervorhebt, von Anfang an ihre Arbeit mit zäher Ausdauer zu: Behebung der religiösen Unwissenheit durch planmäßig durchgeführte Jugend- und Volkskatechesen, Erneuerung des religiösen Lebens durch ebenso zielbewußte Förderung des meist sehr selten gewordenen Sakramentenempfanges.

Systematisch werden nunmehr ganze Gegenden durch Jesuitenkatecheten durchgeackert, in den Sommermonaten das Land bis in die entlegensten Eifeldörfer hinauf, im Winter die Städte, wo vielfach selbst die Pfarrkatechesen in ihre Hände gelangen. An 300 Ordensleute, rechnet Sch. aus, mögen so um 1650 allein in der nieder-rheinischen Ordensprovinz an der Arbeit sein, in den Kirchen und auf den Straßen, in den Krankenhäusern und Gefängnissen, unter den Soldaten in den Lazaretten, den verstümmelten Opfern des Dreißigjährigen Krieges, unter der verwahrlosten Jugend der rheinischen Städte und den einsamen Hütekindern draußen auf der Heide. Und nicht nur die Jungen, auch die Alten finden sich gerne zu diesen Belehrungen ein, die ersten Volksmissionen wachsen aus ihnen heraus, vorläufig noch ohne klar ausgearbeitete Methode, aber schon nach Missionsgebieten organisiert, von denen das Jülich-Bergische das größte, das Triersche das zweitgrößte war.

Zweites Ziel: die Förderung des Sakramentenempfanges. An Stelle der jährlichen Kommunion, die in den weitesten Volkskreisen üblich geworden war, wird die monatliche, ja bei der studierenden Jugend die achttägige angestrebt, und die Sodalitäten für Herren und Bürger, Handwerker, Soldaten, Studenten, Frauen und Jungfrauen bilden auch hier die Vortruppen. Die zehn Ignatianischen, die zehn Xaverianischen, im 18. Jahrhundert dazu die sechs Aloysianischen Sonntage werden ohne Unterlaß empfohlen, eine ungeheuere Vermehrung der Kommunionen namentlich in den städtischen Jesuitenkirchen, zu deren Beichtstuhl und Kommunionbank auch das Landvolk hinströmt, ist der Erfolg.

Jugendkatechese und zielbewußt gesteigerter Kommunionempfang leiten nun schon

seit dem Ende des 17. Jahrhunderts zu einer besonderen, sorgfältigeren Vorbereitung der Kinder auf einen gemeinschaftlichen ersten Empfang der hl. Kommunion hinüber. Aus Köln, Siegen, Düsseldorf, Trier, Koblenz und vielen anderen rheinischen Städten wissen die *Litterae annuae*, die Jahresberichte der Jesuitenniederlassungen, auf die der Verfasser sich stützt, von solchen Kommunionfeiern in den Jesuitenkirchen zu melden. Aber noch fehlte das, was diese Feier noch heute zu einem Schauspiel für die Gemeinde macht und ihr einen großen Teil ihrer Eindruckskraft sichert: die äußere Aufmachung, der Aufzug der weißgekleideten „Engel“, Blumen im Haar, Kerzen in den Händen, das feierliche Taufgelübde u. a. Das alles brachte erst der Beginn des 18. Jahrhunderts, und es entstammt fremder Erde.

In den Jahren 1665—92 hatte in Italien ein Ordensgenosse, der berühmte Paolo Segneri, unter ungeheuerem Zulauf der Bevölkerung und mit nicht geringerem äußerem Erfolge Volksmissionen veranstaltet. Zum Studium der von ihm eingeführten Methode reist nunmehr ein Mitglied der oberrheinischen Ordensprovinz eigens nach Italien und durchzieht alsdann mit zwei Gefährten zuerst 1715 und 1716 auf Kosten der dem Orden besonders gewogenen und selbst ganz von Italienern umgebenen, in Düsseldorf residierenden Kurfürstin von der Pfalz zuerst das Gebiet der Jülich-Bergischen Mission, dann auch Teile des Kölner Territoriums. Überall wird die „Segneri-Methode“ eingeführt. Die Volksmissionen, auf einer Bühne unter freiem Himmel veranstaltet, dauern jetzt acht bis vierzehn Tage und erhalten einen Rahmen, der zwar ursprünglich auf die affektvollen Südländer berechnet war, aber jetzt auch nördlich der Alpen der „Gefühls-lage der damaligen Frömmigkeit und den nach religiöser Pose, nach Geste und Pomp hindrängenden Ausdrucksformen des Barock“ entsprach und seinen Eindruck nicht verfehlte. Da gab es bei der *via purgativa* Totengebeine und Höllenbilder, Trauermusik und Klagegesänge, öffentliche Geißelung des Missionars, nächtliche Bußprozessionen der

Teilnehmer mit Dornenkronen und schweren Bußkreuzen, große Versöhnungsszenen auf der Bühne. Zur Ausschmückung der via illuminativa und unitiva dienten Sakramentsprozessionen, Patronswahl, Weihe des Missionskreuzes, Generalkommunion der Erwachsenen und insbesondere nun auch die feierliche Erstkommunion der weißgekleideten, blumengeschmückten Kinder nach vorangegangener rührender Versöhnung zwischen Eltern und Kindern, alles ebenfalls auf der Altarbühne. Bis in das letzte Drittel des Jahrhunderts hinein folgen sich die Berichte über derartige Veranstaltungen, die

allenthalben die vielfach verhärteten Gemüter bis zu Tränen rührten. Und wenn das allzudrastische Beiwerk dieser Segneri-Missionen im kühleren Norden sich nicht dauernd halten konnte, stellenweise wohl auch energischem Widerstande der Pfarrer und der Bettelmönche begegnete und endlich der Aufklärung vollends zum Opfer fiel, die Erstkommunionfeier blieb bestehen und ließ vor nicht allzulanger Zeit, ebenso wie die Volksmissionen, in manchen Einzelheiten (Abbitte bei den Eltern, Sühnegebet der Kinder) ihren Ursprung noch deutlich erkennen.



Zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie.

Von Privatdozent Dr. Karl Eschweiler, Berkum-Bonn.

I. Der kritische Fragepunkt.

Die Religionsphilosophie ist eine Schöpfung des neuzeitlichen Denkens. Für die aristotelische Hochscholastik war der Gottesgedanke die abschließende Grenze der philosophischen Erkenntnis, eine Grenze, in der sich zugleich der tragende Ugrund alles Seins und Geschehens erschloß. Die Religion erschien vor diesem Denken als eine sittliche Tugend, nämlich als die Reaktion des Menschen zu jener Grenze und innersten Ursache der Welt. Keineswegs wurde aber in der empirischen Religion ein besonderes Bewußtseinsphänomen gesehen, in welchem philosophisch eigentümliche Gegenstände und besondere natürliche Weisen ihrer Erfassung gegeben wären. Soweit der Gegenstand der Religion von der Philosophie erkannt werden kann, bildet er den notwendigen Abschluß und das an sich erste Prinzip der Metaphysik; er wurde in jenem metaphysischen Kapitel erörtert, das nach Aristoteles *philosophia prima* und später allgemein *theologia naturalis* hieß. Die subjektive Seite der Religion, die Religiösität, ging dagegen ganz in der ethischen und moraltheologischen Betrachtung auf. Erst als das kritizistische und positivistische Denken die letzten Ruinen, die von der alten Metaphysik noch in den Deismus und in den Leibniz-Wolffschen Rationalismus hineinragten, weggeräumt hatte, war die Zeit gekommen, wo der seiner metaphysischen Bedeutung entkleidete Gottesgedanke einer besonderen Bewußtseinsfunktion zugewiesen wurde. Jetzt erst fing die Religion an, dem philosophischen Blick sozusagen aufzufallen; und es entstand die neue Disziplin der „Religionsphilosophie“. Sie ist von der *philosophia prima* der Hochscholastik wie von dem „*theologia naturalis*“ genannten Traktat der Renaissance-Scholastik grundsätzlich verschieden. In der Scholastik war das philosophische Weltbild mitsamt seiner theistischen Grenz- und Grundbestimmung in den Zusammenhang einer religiösen Lebensganzheit eingebettet. Die natürliche, philosophische Vernunft machte nur einen Teilfaktor in der Gesamthaltung des katholischen Menschen aus; aber gerade als solcher mußte sie um des natürlich-übernatürlichen Ganzen willen für notwendig und relativ selbständig geachtet werden. Die neuere Religionsphilosophie ist dagegen allgemein dadurch gekennzeichnet, daß sie umgekehrt in der Religion eine Teilfunktion des Menschen sieht; und die eigentliche Aufgabe der religionsphilosophischen Disziplin ist es, die religiöse Funktion entweder als wesentlich und notwendig oder als akzidentell und zufällig zu erweisen. Während die echte Scholastik

— die thomistische so gut wie die augustinistische — die Letztgültigkeit des „habitus principiorum“ in Gott begründete und damit den natürlich menschlichen Erkenntnisbereich in das umschließende Ganze der religiösen Wirklichkeit einordnete, ist der neueren Philosophie das Verhältnis von Religion und Realität, bzw. von Theologie und Metaphysik, problematisch geworden. Freilich kann auch das modernste Denken, so antimetaphysisch es sich geben mag, nicht auf die unendliche Grenze und auf den absoluten Grund verzichten. Aber die Bedeutung, die der Gottesgedanke in der alten Philosophie besitzt, wird jetzt von anderen Absolutheiten, z. B. von der Vernunftnotwendigkeit, von der sittlichen Menschenwürde, von der wissenschaftlichen Erfahrung, von dem unendlichen Fortschritt der Menschheit usw. vertreten. So wird erst das Problem der „Religionsphilosophie“ verständlich: die Besonderheit der religiösen Vorstellungsweise und Vorstellungswelt mit einem prinzipiell für absolut gehaltenen Wissenschafts- bzw. Kultursystem aus- oder in- oder gegeneinander zu setzen.

Es wäre töricht, wenn die lebenden Träger der scholastischen Überlieferung an den mannigfachen Fragestellungen der neueren Philosophie achtlos vorbeigehen oder sie nur polemisch von außen berühren wollten. Aber noch unfruchtbarer ist die Gewohnheit, den alten scholastischen Wein einfach in die Schläuche des modernen Denkens umzuschütten. Aus einem solch äußerlichen „nova et vetera“ wird immer eine ungenießbare Philosophie hervorgehen. Heute, wo der tatsächlich noch maßgebende, aber bis auf den Grund erschütterte Geist der liberalen Kultur wie nie zuvor einer gerechten Würdigung der katholischen Scholastik zugänglich ist, heute ist es eine dringende Aufgabe, das beträchtliche Quantum von Vermischungen, welche die Scholastik im Laufe der letzten Jahrhunderte mit der neuzeitlichen Denkhaltung eingegangen ist, als mehr oder weniger vorläufige Kompromisse klar herauszustellen. Mehr als je ist es ein wahres Zeitgebot, besonders die mens sancti Thomae in ihrer Universalität und Ausgeglichenheit rein zu erfassen. Es ist nicht zu befürchten, daß dadurch einem bequemen und unfruchtbaren Traditorentum Vorschub geleistet wird. Denn das geschichtliche Verständnis und das persönliche Einfühlen in die Welt des hl. Thomas ist für den von tausend Teilproblemen bedrängten Menschen der Gegenwart tatsächlich keine bequeme Sache. Und unfruchtbar ist sie noch weniger.

Die Erschließung der weiten und geordneten Humanität, aus welcher die thomistische Lehre herausgewachsen, wird schon apologetisch und seelsorglich wertvoll wirken. Dies ist jedoch erst eine Folge aus dem wichtigeren Umstande, daß die theoretische Frage nach dem Menschentum, aus welchem Wirtschaft, Gesellschaft, Wissenschaft, Kunst und Religion als einheitlicher Zusammenhang, d. i. als Kultur erlebt und verwirklicht werden kann; zu den tiefsten Beweggründen des aktuellen Philosophierens gehört. Jede bedeutsame Erörterung erkenntnistheoretischer, metaphysischer, ethischer Teilprobleme läßt die Wirksamkeit dieser Grundfrage deutlich durchscheinen. Das lebhaftes Aufmerken auf das Problem der Geschichtsphilosophie zeugt besonders kräftig

dafür; und in welch entscheidendem Maße die Religionsphilosophie von jener neu gestellten Humanitätsfrage abhängig ist, dürfte aus den obigen Andeutungen von selbst hervorgehen. Deshalb ist die Besinnung auf die Eigenart der mens St. Thomae ohne Zweifel fruchtbarer als der Versuch, einzelne Aufstellungen der kritischen oder phänomenologischen Philosophie mit alten Schulsätzen zu bekämpfen oder auszugleichen. Der historisch gereinigte Thomismus ist gewiß noch nicht alles, was wir Katholiken unserem Geschlechte philosophisch und theologisch schuldig sind. Eine traditionalistische Versteifung auf den Menschen des 13. Jahrhunderts und auf seine so viel einfachere Welt wäre das Gegenteil des echten Thomasgeistes und in sich unhaltbar. Aber nicht unhaltbar, sondern schlechthin notwendig ist es, die bunte Mannigfaltigkeit der philosophischen Denkweisen, welche Geschichte und Gegenwart zeigen, als verschiedene Funktionen ein und derselben Konstante, genauer als Individuationen der einen humana natura rationalis aufzufassen. Anderenfalls müßte die Geschichte des menschlichen Denkens zum unverständlichen Chaos werden. Nun ist die katholische Autorität des hl. Thomas wissenschaftlich allein daraus zu rechtfertigen, daß jene Konstante der vernünftigen Menschennatur durch den einzigen Doctor communis dem Ganzen nach relativ am unversehrtesten und sozusagen am „normalsten“ — wenn im einzelnen auch unvollständig und unvollendbar — ausgedrückt worden ist; d. h., es muß sich zeigen lassen, daß alle unthomistischen „Standpunkte“ nichts anderes sind als Spezifikationen oder zur Quasitotalität aufgetriebene Teile jener echt humanen Ganzheit, die in der mens St. Thomae verwirklicht ist. Eine Lösung dieser theoretischen Humanitätsfrage kann natürlich nur gewonnen werden, wenn die historische Ideenkritik von einer selbständigen systematischen Sacherkenntnis getragen wird. Ein solch moderner, seiner selbst bewußter Thomismus vermag die Erkenntnisse des neuzeitlichen Denkens unbefangen aufzunehmen, ohne daß er Gefahr läuft, durch Polemik oder Kompromiß unversehens in die standpunktliche Enge der neuzeitlichen Denker eingezwängt zu werden, — eine Gefahr, der die unter dem Namen „Neuscholastik“ gehenden vielgestaltigen Bestrebungen nicht selten erlegen sind. Jedenfalls wäre gerade die Erörterung des religionsphilosophischen und des benachbarten apologetischen Problems nicht so oft ins Leere gegangen, wenn sie, anstatt an einzelnen Schulsätzen und ihren modernen Gegensätzen zu kleben, aus der kritischen Besinnung auf die Satz und Gegensatz meist „aufhebende“ Stellungnahme des Aquinaten geführt worden wäre.

Die gegenwärtige Lage der Religionsphilosophie und Apologetik im katholischen Deutschland ist es vor allem, die ein tieferes Verstehen und ein grundsätzlich reines Auswirken der thomistischen Denkweise fordert. Energische Männer, wie *Clemens, Kleutgen, Stöckl, Hettinger, Tillmann* und *Christian Pesch*, hatten seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Lehrüberlieferung befestigt, die in Deutschland bis in unsere Tage hinein gewissermaßen als „kanonische“ Scholastik gegolten hat. Nur einzelne „Querköpfe“ wagten es, in philosophischen

und apologetischen Dingen andere Wege zu gehen. Seit 1914 mehren sich aber die Zeichen, daß die Vorherrschaft dieser Schuleinheit in gärender Auflösung begriffen ist. Die Einen halten es für unumgänglich, den aristotelisch-scholastischen Realismus mit dem Kritizismus der neuzeitlichen Denkweise zu unterbauen. Andere versuchen mit der Begeisterung für die Phänomenologie *Husserls* und *Schellers* erstarrte Schulmeinungen aufzutauen; und ein beträchtlicher Teil unserer Philosophen und Theologen ist davon überzeugt, daß die Problematik der Religionsphilosophie und Apologetik nach einer Erneuerung augustinistischer Überlieferungen rufe. Doch das auffallendste Zeichen dieses Gärens im deutschen katholischen Denken ist *P. Erich Przywara*, S. J. Als Mitglied der Gesellschaft Jesu ist Przywara der erwähnten Schulrichtung besonders eng verbunden; denn ihr Aufblühen wie ihr Vorherrschen im nachvatikanischen Deutschland ist, wie bekannt sein wird, geschichtlich vor allem durch den weitreichenden Einfluß bedingt, den das Collegium Germanicum auf die Bildung unserer geistigen Führer ausgeübt hat. Allein die erste größere Arbeit, die Przywara zur Religionsphilosophie veröffentlicht hat, war schon ein Versuch, die unscholastische Gedankenwelt Kardinal Newmans mit der Schullehre der Gesellschaft Jesu zu vergleichen und den verborgenen Zusammenhang zwischen beiden aufzudecken¹. In den 1923 erschienenen Schriften „Religionsbegründung“ und „Gottgeheimnis der Welt“ hat Przywara das Öffnen der Schulfenster energisch fortgesetzt².

Diese beiden Arbeiten dürfen als die wichtigsten Zeugnisse für den gegenwärtigen Zustand der Religionsphilosophie und Apologetik im katholischen Deutschland geachtet werden. Hier ist die Scholastik entschlossen in die allgemeine Krisis des europäischen Geisteslebens hineingestellt und eine außergewöhnliche philosophische Begabung ist am Werke, von dem überlieferten Erbe aus durch die müde Zerfahrenheit der Gegenwart hindurch zu neuem Erkennen und Leben vorzudringen. Die „Religionsbegründung“ und das „Gottgeheimnis der Welt“ verdienen eine genauere Kenntnisnahme und eine ernstliche Prüfung, ob und wieweit die grundsätzliche Humanitätsfrage, die in der Religionsphilosophie am eindringlichsten gestellt ist, durch Przywara gefördert worden ist. Wenn die folgende Kritik unter dem vorhin angedeuteten Gesichtspunkt des Thomismus geführt wird, so wird sie durch das Vorausgeschickte davor geschützt sein, als reaktionär traditionalistisch oder als enge Schulpolitik mißverstanden zu werden.

II. Die Religionsphilosophie P. Erich Przywaras.

a) „Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman.“ Die Wirksamkeit *Max Schellers* tritt in dem katholischen Schrifttum der Gegenwart

¹ Einführung in Newmans Wesen und Werk, Herder, Freiburg i. Br., 1922 (Bd. IV von: J. H. Kardinal Newman, Christentum, von E. Przywara S. J. und O. Karrer S. J.).

² *Przywara, Erich*, S. J., Religionsbegründung, Max Scheler — J. H. Newman. Herder Freiburg i. Br., 1923. 2. Ders., Gottgeheimnis der Welt. Drei Vorträge über die geistige Krisis der Gegenwart (Der katholische Gedanke VI), Theatiner-Verlag, München 1923.

immer deutlicher zutage. Aus den Aufsätzen, die P. seit 1922 besonders in der Innsbrucker theol. Quartalschrift und in den Stimmen der Zeit dem Werke des Kölner Philosophen gewidmet hat, ist ein Buch geworden, das in der Schelerliteratur einen bedeutenden Platz behalten wird. Aus der ganzen Anlage des Buches ist deutlich zu merken: hier soll ein womöglich abschließendes Urteil in der katholischen Diskussion um Scheler abgegeben werden. Und die Absicht ist — das sei von vornherein festgestellt — zu einem erheblichen Teil verwirklicht worden. P. hat mit großer Umsicht und mit tiefdringender Einsicht die philosophische Leistung Schelers als ein zusammenhängendes Ganzes dargestellt. Alle Schriften Schelers, von der Doktordissertation: „Beiträge zur Festsetzung der Beziehungen zwischen logischen und ethischen Prinzipien“ (Jena 1899) angefangen bis zu seinen letzten Veröffentlichungen, sind sorgfältig in Betracht gezogen worden³.

Fast die Hälfte seines Buches hat P. mit Zitaten hauptsächlich aus den Schriften Schelers angefüllt. Diese Feststellung soll nicht abschätzig klingen. Denn wer sich in die eigentümliche Schelersprache eingelesen hat, wird zugeben müssen, daß die Schelergedanken außerordentlich zähe an ihrem sprachlichen Ausdruck haften; ausführliche wörtliche Auszüge können bei guter Auswahl am sichersten in diese philosophische Welt einführen. Und P. hat sich seine Aufgabe wahrhaftig nicht leicht gemacht. Mit großem Fleiße und Verständnis forscht er nach den idealen Ursprüngen der einzelnen Aufstellungen Schelers. Es wird klargelegt, daß die Lehren von der „Unmittelbarkeit“ der natürlichen Gotteserkenntnis und von der philosophischen Unbeweisbarkeit der Persönlichkeit Gottes in notwendigem Zusammenhang mit dem Urgedanken des Schelerschen Philosophierens, mit dem von P. sogenannten „Person-Liebe-System“, stehen. Nicht wenigen wird aus P.s Darstellung zum ersten Male aufgehen, von welcher umspannender Systemhaftigkeit Schelers Denken getragen ist, so eruptiv und essayistisch es sich sogar in den großen Werken („Formalismus in der Ethik“ und „Vom Ewigen im Menschen“) geäußert haben mag. An nicht wenigen Stellen muß der Selbstverständlichkeit und Endgültigkeit, mit der P. seine die Schelertexte verbindenden und erläuternden Bemerkungen vorträgt, ein Fragezeichen angeheftet werden. Denn so systematisch diese Philosophie auch ist, sie ist nicht „fertig“ abgeschlossen; vielmehr läßt sie bis in die Erörterung der Ursprungsfragen hinein Vorläufigkeiten und Ansätze erkennen, aus denen noch Unerwartetes werden kann. Im großen und ganzen hat P. jedoch das Werk Schelers, soweit es bis zum Jahre 1923 der Öffentlichkeit vorgelegt wurde, richtig gesehen und zutreffend dargestellt. Und daß er dies, soviel wir

³ Nur die an verborgener Stelle niedergelegte Abhandlung über die „Deutsche Philosophie der Gegenwart“ in: „Deutsches Leben der Gegenwart“, herausgegeben von Philipp Witkop (Volksverband der Bücherfreunde), Berlin 1922, 127—224, ist P. anscheinend entgangen. Dort äußert sich Scheler aufschlußreich über die phänomenologische Schule und ihr Verhältnis zu dem zeitgenössischen Philosophieren.

wissen, als erster geleistet hat, begründet vor allem den bleibenden Wert des Buches.

Wie steht P. zu Scheler? Er spricht ihn vom theologischen Ontologismus frei (S. 22 f., 105 ff.), und es wird ausdrücklich anerkannt, daß seine Religionsphilosophie nicht im Widerspruch zu dem Vaticanum und dem Antimodernisteneid steht (S. 140 f.)^{3a}. Aus dem Vergleich mit den Theorien *R. Ottos*, *H. Scholz'* und *E. Troeltschs* geht Schelers Lehre als die katholischere hervor (S. 113 ff.), und schließlich wird Scheler noch gegen die „diskreditierende“ (so P.) Anhänger-schaft von *Joh. Hessen* und *M. Laros* in Schutz genommen (S. 242). Freilich kann P. nicht übersehen, daß in den Schriften des Kölner Philosophen zuweilen auch Auffassungen und Ausdrücke vorkommen, die in theologisch-dogmatischer Hinsicht irrig oder irreführend sind. Deswegen wird wiederholt betont, daß die fachmännische Vertrautheit mit den Fragestellungen der Dogmatik für eine „wirkliche Phänomenologie der Offenbarungslehre“ einfach methodische Notwendigkeit sei (S. 169 f., 222). Aber selbst die auffälligen Reduktionen des Erbsünden- und Erlösungsgeheimnisses auf einsichtige Wesensnotwendigkeiten, wie sie „Vom Ewigen im Menschen“ bietet, werden wohlwollend so ausgelegt, daß Schelers „Gnadenlehre“ auf die Linie der patristischen Auffassung, näherhin der Augustins gerückt wird (S. 218 f.). Im ganzen ist die Kritik, soweit Scheler in Frage steht, auf den Ton des Wohlwollens gestimmt, das dem Verfasser der heilige Stifter seines Ordens vorgezeichnet hat (S. XII)⁴.

Wenn P. offensichtlich und mit Erfolg bemüht ist, Scheler möglichst im katholischen Sinne zu deuten, so hindert ihn das nicht, dessen Religionstheorie als grundsätzlich fragwürdig anzusehen. P. sieht den Angelpunkt der Schelerschen Position in dem „emotionalen Apriori“ der „Liebe“ vor allem inhaltlich bestimmten Bewußtsein. Darauf gründet der Dualismus von „Wertfühlen“ und „Seinserkennen“; und hiervon ist wiederum die bekannte Behauptung

^{3a} Entgegengesetzter Meinung ist P. H. Lennerz S. J., der in einer soeben erschienenen Schrift nachzuweisen versucht, „welche Kluft die Lehre der katholischen Kirche von der Lehre Schelers trennt“ (H. Lennerz, *Schelers Konformitätssystem und die Lehre der katholischen Kirche*, Münster 1924, Vorwort S. IV). P. Lennerz bringt aber nichts bei, was die Auffassung P. Przywaras erschüttern könnte.

⁴ Je konzilianter die Scheler-Interpretation P.s ist, um so schroffer ist die Ablehnung Pascals ausgefallen. Der geniale Solitarius bei Port-Royal wird mit Haut und Haar der Häresie überantwortet (S. 267—275). Er hat nach P. unbedingt als Jansenist zu gelten. Zwar wird in einer Anmerkung (S. 269) indirekt von einer „entgegengesetzten Brémond-These“ geredet; aber das mächtige Material, das Henri Brémond im 3. Band seiner monumentalen *Histoire littéraire du sentiment religieux en France* (Paris 1920 ff.) ausgebreitet hat, ist nicht einmal polemisch in Betracht gezogen worden. Mit reichlich viel „synthetischer“ Geschichtsbetrachtung sucht P. dagegen seine These durchzusetzen, daß der Jansenist Pascal die „historische Stufe zwischen Luther und Bergson“ bilde. Man fragt unwillkürlich, wozu solch einseitige Pascaldeutung heute noch dienen soll. Jedenfalls gibt es zu denken, daß P. das genaue Negativ des Bildes bietet, welches die Kamera der liberalen Theologie (z. B. Harnacks Dogmengeschichte) von Pascal aufgenommen hat.

Schelers, daß die religiöse Gotteserfahrung „unmittelbar“ sei und von aller Metaphysik unabhängig in sich selber ruhe, nur ein besonders wichtiger Fall. P. gibt zu, daß die lebendige Religion nicht das Produkt eines wissenschaftlichen Gottesbeweises sei, und infolgedessen nimmt er eine doppelte Weise der natürlichen Gotteserkenntnis an: eine relativ unmittelbare, von den verschiedenen Dispositionen des Subjekts abhängige Gotteserfahrung und eine objektiv theoretische Demonstration des Daseins Gottes. Diese Unterscheidung von „Religion und Metaphysik“ habe P. Inauer S. J. (in einem Artikel der Wiener Zeitschrift *Das neue Reich*) auch bei St. Thomas nachgewiesen; in neuerer Zeit sei sie besonders durch P. Kleutgen S. J. vorgetragen worden. Der Schelersche Dualismus von „Wertfühlen“ und „Seinserkennen“ sei geistesgeschichtlich als letzte Nachwirkung der kantischen Philosophie zu verstehen (S. 23f., 37, 159); und ihm gegenüber betont P. unermüdlich, daß die lebendige religiöse Erfahrung des Göttlichen eine vernünftige Erkenntnis Gottes in der Weltwirklichkeit einschließe. Dieses unreflektierte „natürliche“ Denken stehe zu dem metaphysischen Gottesbeweise in dem Verhältnis des *implicite-explicite*. Also gelte nicht Schelers „Entweder“ unmittelbares Wertfühlen „Oder“ sachlich konstatierendes Seinserkennen; zutreffend sei vielmehr Kleutgens „Sowohl“ unentwickelte Rationalität des praktischen Verhaltens „Als auch“ reflexiv theoretisches Erkennen der scholastischen Metaphysik. Den Wahrheitskern des „emotionalen Apriori“ Schelers biete die Lehre J. H. Newmans von der „natürlichen Induktion“ ohne die Verengungen und Mißverständlichkeiten der Aktphänomenologie. Überhaupt liebt es P., den großen Kardinal als den vorbildlichen Löser des in Schelers Person-Liebe-System zum Ausdruck kommenden, spezifisch modernen Problems der religiösen Individualität vorzustellen (z. B. S. 154, 168, 222 ff.). Von hier aus fällt auch Licht auf den Gedankenstrich, durch den die Namen Scheler — Newman im Buchtitel miteinander verbunden sind.

Das sind die Hauptsätze der Kritik, die P. in seine Darstellung der Schelerschen Religionsphilosophie einfließen läßt. Sie werden mit bewunderungswürdigem Scharfsinn aus den Prinzipien der in der Gesellschaft Jesu überlieferten Schullehre begründet. An der Unterscheidung zwischen praktisch-natürlichem und theoretisch-wissenschaftlichem Erkennen sowie an der Bestimmung, daß das „Erkennen im Tun“ zu dem „Erkennen des Tuns“ — so formuliert P. glücklich — im Verhältnis des *implicite-explicite* stehe, muß festgehalten werden. Diese Gedanken sind ja nicht das Sondergut P. Kleutgens oder Kardinal Newmans, sondern sie gehören im wesentlichen zur *sententia communissima* der katholischen Theologie überhaupt (s. J. M. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Bd. I S. 466). Aber angesichts der Polemik Schelers und anderer gegen den „unentwickelten, formlosen Schluß“, den die praktische Gotteserkenntnis nach scholastischer Auffassung darstellen soll, wäre es erwünscht gewesen, wenn sich P. eingehender und klarer über den erkenntnis-

theoretischen Sinn jenes implicite - explicite - Verhältnisses geäußert hätte⁵. Es ist gewiß kein geringes Verdienst, die große Gegenwartsfrage, die in den Wortpaarungen „Erkenntnis und Erlebnis“, „Theorie und Praxis“, „Wissenschaft und Leben“ und ähnlichen allenthalben auftaucht, so energisch bis in ihre religiöse Tiefe verfolgt zu haben. Doch die Lösung, die P. versucht, wird sogar oder besser gerade bei den Vertretern einer thomistisch inspirierten Philosophie und Theologie kritische Bedenken erregen. Auf die wichtigsten Fraglichkeiten sei hingewiesen.

P. bestimmt den Gegensatz, der die Phänomenologie trotz aller Annäherung von der Scholastik trennt, durchgehends dahin, daß die phänomenologische Methode grundsätzlich auf die Erforschung des religiösen, sittlichen, erkennenden Aktes (des „Vorgangs“) eingeschränkt sei. Ihre „Wesensschau“ ende in der unmittelbaren Gegebenheit des Bewußtseinsinhaltes, in dem sogenannten „intentionalen Aktojekt“; während die klassische Scholastik gleichsam unter Überspringung der Vorgangserforschung geradenwegs auf das bewußtseinsjenseitige „Ding an sich“ ausgehe. Der „naive“ Realismus der Alten schaue „wie durch ein offenes Fenster“ unmittelbar auf die Wirklichkeit. P. läßt verschiedentlich durchblicken, daß er diese „Naivität“ durch die moderne „kritische“ Haltung ergänzt wissen will, ohne leider seinen „kritischen Realismus“ näher kenntlich zu machen; die Hervorhebung der scholastischen Abstraktion gegenüber der phänomenologischen Wesensschau (S. 12 ff.) lud doch förmlich dazu ein! Geht es nun aber an, die aristotelisch-thomistische Denkhaltung mit den modern kritizistischen Formeln „naiv realistisch“ und „Ding an sich“ zu kennzeichnen? Zur Antwort eine Stelle aus S. Thomas de veritate q. 1, a. 9, c: „Cognoscitur (veritas) ab intellectu secundum quod intellectus reflectitur super actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem. Quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus. Quae cognosci non potest, nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est, ut rebus conformetur.“ Daraus wie aus vielem anderen geht unzweideutig hervor, daß der thomistische Aristotelismus keineswegs so „naiv“ ist, die Bedingungen der Wahrheitserkenntnis einseitig in ein bewußtseinsjenseitiges „Ding an sich“ zu legen. Alle Erkenntnis ist lebendiger „Vorgang“, und auch für die wissenschaftliche Reflexion ist Wahrheit nur in dem ursprünglichen Lebensakt der Erkenntnis genannten Geist-Wirklichkeits-Beziehung gegeben. Dem modern kritizistischen Denken muß dieser Realismus freilich als „naiv“ erscheinen, weil er die Seinsbezogenheit des Intellektes schlicht als dessen Wesenskonstitutiv hinnimmt (intellectus, in cujus natura est, ut rebus conformetur), — welches Wesen aller Theorie oder Kritik der Erkenntnis vorge-

⁵ Eine Auseinandersetzung mit der Lehre der neuen französischen Thomistenschule (Gardeil und Garrigou-Lagrange) über den „sens commun“ hätte in dieser Hinsicht sehr fruchtbar werden können.

geben ist und maßgebend bleiben muß, solange der wissenschaftlichen Reflexion die Aufgabe gesetzt ist, realkonkrete Wesenheiten zu deuten und nicht wegzudeuten. Die wesenhafte Relation: intellectus ad rem, die das Phänomen der menschlichen Erkenntnis ursprünglich vorgibt, in ein „Bewußtsein für sich“ und ein „Ding an sich“ zu zerreißen, um nachher mit mehr oder weniger Kritik zu versuchen, die Stücke wieder durch den Begriff des „Transzendierens“ des einen auf das andere zusammenzubringen, diese — wesentlich außertheoretisch bedingte — neuzeitliche Denkweise kann in keiner Form, auch nicht in der heute noch bevorzugten Form des „kritischen Realismus“, als stammrechte Fortbildung der thomistischen Noetik gelten. Es stimmt daher nicht ganz, wenn P. die Phänomenologie als Akterkenntnis und die Scholastik als Seins- = „Ding an sich“-Erkenntnis wie zwei Parallelen aneinander vorbeigehen läßt. Vielmehr gründet die oft hervorgehobene Verwandtschaft zwischen phänomenologischer und scholastischer Philosophie gerade und einzig in dem Streben, die „originäre Gegebenheit“ der *actus humani* zum prinzipiellen Ausgang der Forschung zu erheben. Die phänomenologische Reduktion von aller Daseinsrelativität und die daraus folgende erkenntniskritische Scheidung zwischen Aktobjekt und Wirklichkeit sind dagegen die Punkte, wo die Phänomenologie ihre Bedingtheit durch die spezifisch neuzeitliche Denkentwicklung am deutlichsten zeigt. Der Thomismus kennt kein anderes Objekt des Erkenntnisvorgangs als das Sein im vollen Sinne: *esse essentiae* + *esse existentiae*. „Bedeutungen an sich“ oder „Sätze an sich“, die ohne Beziehung auf existente Sachverhalte und losgelöst von einem sie denkenden Subjekte „sein“ und „wahr“ sein könnten, gibt es nicht. Das *esse intentionale* (*verbum mentis*, *enuntiabile* — Begriff, Urteil, Satz) ist seinem Wesen nach nur Mittel, nicht Gegenstand der Erkenntnis⁶. Es ist der Indikativ der real konkreten Wesenheit im erkennenden Geiste. Zum Überfluß beinahe ist das noch ausdrücklich in dem axiomatischen Satze festgelegt worden: *Actus cognoscitivus non terminatur ad enuntiabile sed ad rem!* Um so auffälliger ist es darum, wenn der Scholastiker Przywara von einem „erkenntnisimmanenten Intentionalobjekt“ wie von etwas Selbstverständlichem redet (S. 16, 104) und keine Bedenken zeigt, die phänomenologische Umdeutung des alten Ausdrucks „*ens intentionale*“ zum „Aktobjekt“, insofern es in der Aktintention „vorgezeichnet“ ist und sie „erfüllt“, auf seine scholastisch vorgetragene Theorie von der inneren Einheit, in der Sein und Wert stehen, zu übertragen (S. 83, 135 f.). Das Ungeklärte und Gezwungene, das den Eindruck dieser scholastischen Kritik an dem Schelerschen

⁶ Selbstverständlich kann auch das *esse intentionale*, wie im letzten Satze geschehen ist, Gegenstand eines auf sich selbst zurückgewandten Erkennens sein; für sich gesetzt ist es sogar der artbildende Gegenstand einer besonderen Wissenschaft: der Logik. Aber ebenso selbstverständlich ist, daß jeder Erkenntnisakt innerhalb der reinen Logik sein eigenes *esse intentionale* von dem logischen Gegenstände bilden muß. Der *progressus in infinitum* (Logik der Logik usw.) *ad libitum!*

Dualismus von Wertfühlen und Seinserkennen beeinträchtigt, ist zuletzt auf die schwankende erkenntnistheoretische Grundlage zurückzuführen. Der enge naturwissenschaftliche Wissensbegriff, der das „wissenschaftliche“ Erkennen gewaltsam auf das „Feststellen von Sachlichkeiten“ oder gar auf das „analytisch mathematische Errechnen“ einengt, liegt wie ein Verhängnis über P.s Erörterung des „Theorie-Praxis“-Problems. Die aristotelisch-thomistische Noetik ist umfassend genug, um die Rechtsgründe der modernen Methoden unverbogen in sich aufnehmen zu können — das Umgekehrte ist bezeichnenderweise unmöglich! —; aber sie ist zugleich so lebensnah und echt human, daß sie nie versucht wurde, das menschliche Wissen auf den Thron irgendeines absoluten Bewußtseins zu erheben — ein Thron, der, wie die gegenwärtige Wissenschaftskrisis zeigt, zum Isolierschemel geworden ist. Im thomistischen Aristotelismus bewahrt die Erkenntnis auf allen ihren Erscheinungsstufen — von der im praktischen Verhalten vorzüglich wirksamen *simplex apprehensio* (dem sogenannten „gesunden Menschenverstand“) über die fachwissenschaftliche Reflexion hinaus bis zum Vollendungsstande der Theorie, wo die „Wissenschaft“ zur „Weisheit“ (zur *cognitio ex altissimis causis*) wird — überall bewahrt das menschliche Erkennen den wesentlichen Charakter der vitalen Geist-Wirklichkeits-Beziehung. P. dagegen spricht von einem „althomistischen Ideen-Erkennen-System“! Was auch dann noch falsch ist, wenn unter den — nicht etwa zu „verstehenden“, sondern objektiv zu erkennenden — „Ideen“ allein die Schöpfergedanken verstanden werden; denn darauf reflektiert der „alte Thomismus“ nur zur konsequenten metaphysischen Begründung der die reale Welt gestaltenden Wesenheiten.

P. stellt die Lehre des Suarez von den „*possibilia individualia*“ bzw. den „*formae individuales*“ immer wieder als die „Weiterbildung“ der thomistischen Lehre hin, und mit merkbarer Finderfreude sieht er hier die scholastikgerechte Vorbildung einer personalistischen Philosophie, auf die M. Schelers Denken ausgeht (bes. S. 11, 43 f., 61 f., 134 ff., 161). Es mag dahingestellt bleiben, wieweit der Begriff einer „*forma individualis*“ überhaupt ein vollziehbarer Gedanke ist, und ob dieses aus skotistisch-nominalistischer Überlieferung hergestellte Kompromiß historisch nicht eher als Vorbereitung der großen Entzweiung des europäischen Denkens in Rationalismus und Positivismus zu gelten hat. Nur eine Folgerung, die P. selber zieht, sei erwähnt: Er spricht unbedenklich von einer „*Individualidee Gottes*“ in dem Sinne, daß die Wesensform Gottes eine „individuelle“ sei. Daraus wird ohne weiteres klar, daß P. die von ihm abgelehnte Individuationslehre des hl. Thomas in ihrer erkenntnistheoretischen Bedeutung übersehen hat⁷. Tatsächlich erwähnt er nicht einmal den Unterschied

⁷ Dieses Übersehen ist sozusagen „verzeihlich“; denn die Lehre des hl. Thomas über das *principium individuationis* ist tatsächlich mit Dunkelheiten behaftet, die für ein modernes Denken nur durch eine sorgfältige Beachtung ihres Sinnes im Zusammenhange der thomistischen Anschauungsweise geklärt werden können. Wird die Grundunterscheidung zwischen

von Individualität und Persönlichkeit; obgleich diese Unterscheidung für den Thomismus kennzeichnend ist. Und gerade hier hätte die echt kritische und zugleich ehrfürchtige Zurückhaltung des hl. Thomas vor der ins Geheimnis des unmittelbaren Schöpfungsaktes hineinweisenden Persönlichkeitsfrage ans Licht gesetzt werden müssen: Der subsistente Denker, Bildner, Erleber ist als solcher, d. i. in seinem Persongrunde, allem menschlichen Erkennen transzendent; nur soweit er individuell, d. i. sinnlich konkreter Ausdruck des Wesens „Mensch“ ist, kann er erfahren und begriffen werden. Auch der reflektierende Philosoph kann weder „über seinen eigenen Schatten“ springen, noch dies Kunststück bei anderen beobachten. Die formende Kraft des geistigen Erlebens und Gestaltens in der menschlichen Individualität — dasjenige also, was eigentlich „Persönlichkeit“ heißt — ist für das Selbst- und Fremdbewußtsein nur als ein „Daß“ und nicht als ein ungreifbares „Was“ gegeben. In diesem Punkte steht der Thomismus der personalistischen Grundidee Schelers weit näher, als es P. für Suarez nachweisen will. Überhaupt muß gesagt werden, daß P.s Erörterung des „Theorie- — Praxis“-Problems sicher an Klarheit und Fruchtbarkeit gewonnen haben würde, wenn sie mit derselben Sorgfalt, die rühmlicherweise Max Scheler gewidmet wird, auf den Theoriebegriff des thomistischen Aristotelismus eingegangen wäre.

Der „kritische Realismus“ trägt auch in die theologische Stellungnahme P.s eine grundsätzliche Schwierigkeit hinein. Sie sei wenigstens notiert. P.

materia und forma dualistisch als Gegenüberstellung zweier konträrer Seinsprinzipien aufgefaßt, so ist das neuzeitliche Dilemma zwischen objektivem Rationalismus und Positivismus unvermeidlich. Die Erkenntnislehre des hl. Thomas muß dann trotz des empiristischen Einschlages im Grunde rationalistisch erscheinen und die Aufstellung der materia zum Individuationsprinzip wird notwendig als nachträglicher Triumph des Platonismus oder doch als notdürftiger Behelf ad salvanda apparentia mißverstanden. Geht man jedoch von der Gesamthaltung der mens S. Thomae aus, so ergibt sich folgendes: Das untrennbare In- und Zueinandersein von Sinn und Verstand bzw. von Sinnlichem und Intelligiblem ist nach Thomas das durchgängige Seinsgesetz der menschlichen Erkenntnis wie der ihr entsprechenden Gegenstandswelt. In der Abstraktion wird daher das intelligible Allgemeinwesen nicht so erfaßt, als ob das Individuelle am Gegenstand und Akt der Erkenntnis nur für den sinnlichen Anfang der Abstraktion in Frage käme und für die geistige Vollendung verschwunden wäre. Universale und Individuum sind nicht irgendwie — psychologisch oder ontologisch — konträre Coordinata, sie sind vielmehr für die menschliche Erkenntnis untrennbare Correlata, so daß eine bloß sinnliche, d. i. tierische Erkenntnis das Individuelle ebensowenig wie das Universale erfassen kann. Anders ist es freilich nach der Abstraktionslehre des Suarez. Hier sind Sinnlichkeit und Verstand äußerlich aneinander gebunden; das Sinnliche ist nur die notwendige Gelegenheit, bei welcher das Intelligible dem Verstande aus der Ideenwelt aufgeht. Einem solchen Rationalismus mußte allerdings die Individuationslehre des hl. Thomas unverständlich bleiben und die Verlegung des Individuationsgrundes in das intelligible Wesen selbst („forma individualis“) als nächster Ausweg erscheinen. — Bei einer genaueren Erörterung dieser Fragen darf übrigens nicht übersehen werden, daß die Ausdrücke Individualität, Universale, Person im Laufe der Zeit auch in der philosophischen Fachsprache bedeutenden Sinnverschiebungen unterworfen waren.

unterscheidet in der Geschichte der katholischen Theologie mit gutem Grunde zwei typisch verschiedene „Formulierungsweisen“ des theologischen Grundproblems „Natur und Gnade“. Die erste sei besonders von Augustinus ausgebildet worden, „um dann auch noch in der Hochscholastik sozusagen statisch zu bleiben“ (S. 204). Die patristisch-hochscholastische Fassung des Verhältnisses von Natur und Übernatur halte sich an den konkreten Menschen, der als solcher nie und nirgends bloße Natur, sondern die Beziehungseinheit von Natur und Gnade, nämlich übernatürlich erhöhte bzw. gefallene Natur ist. P. nennt diese „Formulierungsweise“ merkwürdigerweise die „historische“, weil sie „auf die tatsächliche Begabung dieser historischen (lies: wirklichen) Natur“ gerichtet sei. Von ihr unterscheidet sich die zweite „Formulierungsweise“ durch das Bestreben, „Natur und Übernatur streng gegeneinander zu verselbständigen“ (S. 206). Die zweite Fassung sei vor allem von der nachtridentinischen Theologie gegen den Jansenismus erkämpft worden. P. nennt sie im Gegensatz zur „historischen“ die „systematische Formulierungsweise“ und bestimmt ihre Eigenart glücklich so: „Wie im Blickpunkt der Patristik die konkrete Einheit des historischen (lies: wirklichen) Menschen, wie Gott ihn positiv gewollt hatte, stand, während die zwei abstrakten Wesenheiten der Natur und Übernatur, die diese Einheit bilden, als Selbstverständlichkeiten im Hintergrund stehen, so finden wir im Blickpunkt der nachtridentinischen Theologie die abstrakten Wesenheiten der Natur und Übernatur, während die von der Patristik übernommene konkrete Einheit des historischen Menschen nun ihrerseits als Selbstverständlichkeit in den Hintergrund getreten ist“. Anzuerkennen ist, daß P. nicht — wie sonst üblich — große Anstalten macht, um die Autorität des hl. Thomas uneingeschränkt für die nachtridentinische Auffassung in Anspruch zu nehmen. Es wäre auch vergeudete Mühe. Denn die abstrakte „Naturwesenheit“ oder „Übernaturwesenheit“ (was mag mit letzterer gemeint sein? vgl. S. 266) im Blickpunkt zu haben, während die konkrete Menschenwirklichkeit „als Selbstverständlichkeit“ im Hintergrunde bleibt, — das ist nur dort möglich, wo die begrifflichen Abstraktionen nicht etwas Konkretes „bedeuten“, sondern für das „Bedeutete“ selbst genommen werden, kurz, wo die „Ideen“ nicht Mittel, sondern Gegenstände der Erkenntnis sind⁸. Eine solche „nachtridentinische“ Denkweise ist allerdings nicht mehr ganz *ad mentem sancti Thomae*; sie ist vielmehr genau der Weg, auf dem der Name „Scholastik“ zu seinem schlechten Weltruf gekommen ist, und auf dem — was schlimmer ist — seine äußerlich einflußreichsten Träger beinahe kampfunfähig geworden waren, als es galt, den wirklichen, konkreten Menschen gegen das Aufklärungsabstraktum des „reinen, freien Vernunftwesens“ und seiner „natürlichen Religion“ ins Feld zu führen. Obwohl P. die

⁸ Ein philosophisches Gegenstück zu dieser Begriffswesenstheologie ist das Nebeneinanderlaufen von „wesentlicher, idealer Vernunftnatur“ und „empirischer Vernunftnatur“ in der Darstellung der scholastischen Wertlehre, S. 83 f., 89.

„systematische Formulierungsweise“ schlechthin „der nachtridentinischen Scholastik“ zuschreibt und sie einmal (S. 267) sogar als Richtschnur allen weiteren Forschens hinstellt, so lassen doch die charakteristischen Seitenhiebe auf den strengen Thomismus (z. B. S. 201: die thomistische Gnadenlehre stelle die „Selbständigkeit und In-sich-Geschlossenheit“ des Menschen „als von Gott distinkter Kreatur“ in Frage, vgl. S. 206, 217) auch den Unerfahrenen merken, daß es sich hier um eine einzelne Richtung innerhalb der nachtridentinischen Scholastik, eben um die suarezisch-molinistische Schule handelt. Wohl der empfindlichste Mangel des Buches ist darin zu sehen, daß P. auch auf theologischem Gebiete den Namen des Doctor communis häufig genug anruft, aber ein tieferes Eindringen in dessen umfassende und lebensvolle Theorie des „Natur- und Gnade“-Problems vermissen läßt. Und dennoch scheint gerade die thomistische Grundhaltung, die — insofern durchaus „augustinistisch“ — die konkrete „historische Einheit“ von Natur und Übernatur streng „im Blickpunkte“ hält, — sie scheint wie keine andere geeignet zu sein, die große Sehnsucht nach einer zugleich wissenschaftlichen und lebensgerechten Theologie⁹ vor Verengungen zu bewahren. Wo P. die magistrale Bedeutung des hl. Thomas für die Grundfrage der theologischen Erkenntnis entwicklungsgeschichtlich kennzeichnen möchte, da begnügt er sich leider damit, die peinlich untiefe Rhetorik eines Fr. Heiler reden zu lassen (S. 266).

Die Stärke und das Hauptverdienst der „Religionsbegründung“ P.s liegt, wie schon erwähnt, in der Darstellung der Schelerschen Gedankenwelt. Mit bewunderungswürdigem Feinsinn sind die intimsten Neigungen des in der Phänomenologie aufsteigenden Denkergeschlechtes nachgefühlt und dargestellt worden. Das Buch ist ein glänzender Beweis dafür, daß man in der scholastischen Überlieferung jung und großjährig werden kann, ohne deshalb im mindesten an Empfänglichkeit für von außen kommende Anregungen zu verlieren. P.s Werk wird zweifellos die weitreichende Beachtung finden, die ihm rechtlich zukommt. Um so notwendiger war es, auf die innerkatholischen Grenzen der in ihm vertretenen Philosophie und Theologie hinzuweisen, damit die unter dem Sammelnamen „Scholastik“ gehende große Tradition nicht einseitig und verengt auf die gärende Gegenwart einwirke¹⁰.

⁹ Eine Sehnsucht, die sich bei Scheler und seinen Schülern in den Ruf nach mehr Augustinismus zu kleiden pflegt!

¹⁰ Im Druck stören besonders diese Fehler; S. 70. „Weiter sind insbesondere Gott als Höchstwert (summum bonum) und Gott als ens a se nur als entia intentionalia zwei Objekte, als ens reale aber ein und dasselbe Objekt, das, als real dasselbe, der metaphysischen Erkenntnishaftung sich intentional als summum bonum gibt, der religiösen Erkenntnishaftung als ens a se.“ — wofür zu lesen ist: „... das, als real dasselbe, der metaphysischen Erkenntnishaftung sich intentional als ens a se gibt, der rel. E. als summum bonum,“ — S. 168: „Willensnöte“, wofür „Wissensnöte,“ — S. 169: „Gelegenheit“, wofür „Gegebenheit“, — S. 230: „Hypertranszendenz“, wofür? — S. 239: „Unbegrenztheit“, wofür „Begrenztheit“.

b) „Gottgeheimnis der Welt.“ Die zweite Schrift ist eine freie Wiedergabe von drei zusammenhängenden Vorträgen, die P. auf der Tagung der katholischen Akademiker in Ulm gehalten hat. Was die Religionsbegründung an der besonderen Problematik der modernen Religionsphilosophie erörtert hat, das wird hier durch die ganze Breite des Kulturlebens und durch die drei Jahrtausende der europäischen Philosophiegeschichte verfolgt: Die „geistige Krisis der Gegenwart“ und ihre katholische Lösung! P. bleibt jedoch auch hier, wie der bedeutende Buchtitel „Gottgeheimnis der Welt“ anzeigt, wesentlich Religionsphilosoph. Schließlich münden ja alle Nöte menschlichen Wissens und Wirkens in der religiösen Frage. Die Ulmer Vorträge lassen den Blick in die ungeheure Weite einer umfassenden Kulturphilosophie und einer Philosophie der abendländischen Geistesgeschichte gehen, weil P. offenbar die „Krisis der Gegenwart“ so ernst und tief erlebt, daß er einen solch erhabenen Standort für notwendig hielt, um das wirre Durcheinander, in dem wir stehen, überschauen und als sinnvollen Entwicklungsdurchgang verstehen zu können. Was sieht er nun? und vor allem: Auf welchen Weg weist er uns?

Das „Gottgeheimnis der Welt“ tritt nach P. am schärfsten in dem grundsätzlichen Dilemma auf, das die abendländische Geistesgeschichte ausgebildet hat: ob nämlich der absolute Weltgrund individuelles Leben, schöpferischer Liebeswille, Persönlichkeit sei, oder ob er als allgemeingültige Form, Idee, Norm aufzufassen sei. Den letzten Gegensatz von „Gottperson oder Gottidee“ sieht P. auf erkenntnistheoretischem Gebiete in der Spannung von „Subjekt oder Objekt“ vorgebildet; in der Metaphysik erscheint er als die Polarität zwischen „Werden oder Sein“. An Hand dieser drei Gegensatzkategorien stellt P. im ersten Vortrage unserer Gegenwart die Diagnose: Die Phänomenologie neigt ähnlich wie die liturgische Bewegung der Benediktiner zur Übertreibung des Objekt-Sein-Form-Pols; beide sind heimlich von der Gefahr des Umkippen in den Gegenpol eines exzessiven Subjektivismus bedroht. Die neue Jugendbewegung wird dagegen als Aufstand der Seele wider die entpersönlichende Pflicht- und Berufsauffassung des Protestantismus und Kants sympathisch begrüßt. Die führende Stellung, die Guardini in der katholischen Jugend einnimmt, gibt P. die Zuversicht, daß der stürmische Drang zum persönlichen Eigenleben sich hier an der Objektivität der Liturgie klären werde. Im zweiten Vortrage unternimmt es dann P., die Geistesgeschichte des Abendlandes in sein Gegensatzschema: Subjekt-Objekt, Werden-Sein, Person-Idee einzuordnen. Eine geistvolle Synthetik, die derjenigen *Oswald Spenglers* nahekommt, überbrückt die Gipfel von drei Jahrtausenden in kühnen Gedankenbogen. Die Grundstriche dieses geschichtsphilosophischen Aufrisses laufen so: Die Antike wird auf die Objekt - Sein - Idee-Seite gestellt. Ihr Gottesbild sei „augenlos“, d. h., es ist bloß allgemeingültige Idee, „Denksein“; und was ihm fehlt, ist die christliche „Seele“. Die Patristik und Hochscholastik geht in dem Ringen auf, die lebensferne „Form“ der Antike mit der Fülle des

„im Antlitze Christi aufgeleuchteten“ persönlichen Vatergottes zu beleben. Duns Scotus wird als folgerichtiger Höhepunkt dieser Entwicklung herausgestellt; die wörtlich und dem Sinne nach immer wiederkehrende Formel „von Augustin über Thomas zu Scotus“ ist kennzeichnend. Auf solchem Wege kann selbst der vielverkannte Nominalismus als Liebe zum Individuellen eine positive Wertung finden. Das echt christliche Streben zum Individuellen, Persönlichen wird in der nachtridentinischen Zeit hauptsächlich durch den Molinismus und Probabilismus weitergeführt; hier gilt das — beinahe erschreckend deutliche — Kennwort: „Der freie Gott und der freie Mensch in der distanzierten Nähe des Du zu Du.“ Der neuzeitliche Geist geht zwar mit betonter Grundsätzlichkeit vom selbstbewußten Ich aus; er vereinseitigt sich aber in Descartes—Leibnitz—Kant—Hegel—Marx—Nietzsche wieder bis „zum Sichselbstzerfleischen der Philosophie des Individualismus“ und bis zum Rückfall „in den antik-griechischen moiradüstern Kreislauf“. Im dritten Vortrage legt dann P. seine eigene Philosophie in der Weise eines „Programms“ vor. Das ausschließliche „Entweder-Oder“ der Polrichtungen sei zu vermeiden, anzustreben sei vielmehr ein ausgleichendes „Sowohl als auch“. P. bezeichnet seine Auffassung als eine „Philosophie des Ausgleichs“. Aber nicht die ein für allemal fertige „statische Mitte“ soll das Ziel sein, sondern die Philosophie „der dynamischen Polarität“, „der hin- und zurückflutenden Bewegung“, „des Hin- und Herschwingens“ zwischen den polaren Gegensätzen. So ergibt sich auf erkenntnistheoretischem Felde die „Gegensatzseinheit“ von Subjekt und Objekt, d. i. nach P. der „kritische Realismus“; die Metaphysik gründet in der „Spannungseinheit“ von Werden und Sein; und in der Theologie kommt es zu einem nicht näher bezeichneten Nebeneinander von Thomas und Newman.

Das Programm der „Philosophie der dynamischen Polarität“ ist offenbar als Anregung und Weckruf gemeint. Die Andeutungen eines „Systems“, die P. in den Vorträgen gibt, weisen weniger auf eine grundsatzklare Theorie denn auf ein Aktionsprogramm für eine zeitgemäße Gebildetenseelsorge hin. Zu diesem praktischen Zweck mag eine Philosophie des „Hin- und Herschwingens“ heutzutage immerhin dienlich sein. Die Gefahr des Abrutschens in einen allesverstehenden und allesverzeihenden Relativismus ist ja für den Verfasser selbst am wenigsten zu befürchten. Was die stark mit Gedanken des deutschen Idealismus versetzte Konstruktion der abendländischen Geistesgeschichte angeht, so salviert sich P. durch die Unterscheidung der „Betrachtungsweise philosophischer Einzelkritik“ von derjenigen „des Geschichtsphilosophen“; zwischen beiden soll ein „fast unveröhnlicher Gegensatz“ bestehen. Soweit wirkt die Philosophie der „Gegensatzseinheit“! Der „Gegensatz“ zwischen der Geschichtsphilosophie P.s und den geschichtlichen Tatsachen fällt freilich nicht selten in die Augen; aber die „Einheit“ bleibt auch hier, wie es der Synthesis von Thesis und Antithesis seit alters eigentümlich ist, ein Immer-noch-nicht-Daseiendes. Im übrigen bringen die Vorträge dieselben fraglichen Auffassungen von „naivem“ und „kritischem

Realismus“, von Wirklichkeit und Idee, von individuell und persönlich, die vorhin bei der „Religionsbegründung“ schon angemerkt worden sind. Überdies wäre es unbillig und stillos zugleich, den im vollsten Schmuck der Beredsamkeit prangenden Vorträgen mit nüchterner Einzelkritik zu nahen. P. freilich hielt es für angebracht, seinen Reden einen ansehnlichen Anmerkungsapparat beizufügen; das Prinzip der „polaren Spannungseinheit“ ist so bis in die äußere Darbietungsweise hinein durchgeführt.

Werden aber die Gedanken des „Gottgeheimnisses der Welt“, wie es sich gehört, auf dem Hintergrunde der „Religionsbegründung“ gewürdigt, dann ist es unmöglich, den Ulmer Redner in die Reihe jener Weltanschauungsjournalisten zu versetzen, die sich geschäftig um die Bekanntmachung der Tagesweisheit und ihrer kurzlebigen „Synthesen“ bemühen. P. ist nicht ein Symptom unter vielen anderen; in ihm hat vielmehr die „Krisis der Gegenwart“ einen philosophischen Ausdruck gefunden, der durch alles Äußere und Tagesmäßige hindurch bis an das letzte Notwendige jeder philosophischen Existenz rührt. Die Selbständigkeit und Energie seines Denkens zwingt förmlich dazu, sich mit ihm auf das Grundsätzliche in der philosophischen Haltung überhaupt zu besinnen.

III. Grundsätzliches zur philosophischen Krisis.

Die „Religionsbegründung“ und das „Gottgeheimnis der Welt“ sind im Beginn des Jahres 1924 fast gleichzeitig auf dem Büchermarkt aufgetaucht. Beide Bücher bemühen sich um eine Lösung derselben religionsphilosophischen Grundfrage, und dennoch spricht aus jedem ein anderer Przywara! In der ersten Schrift redet der Scholastiker. Bei aller Aufgeschlossenheit für das zeitgenössische Denken bleibt die überlieferte Ordenslehre doch im Mittelpunkt stehen: Newman, Scheler und die anderen werden vornehmlich unter dem Gesichtspunkte gewürdigt, inwiefern ihre Lehren eine Bestätigung oder eine Ergänzung oder eine Verneinung der Schullehre bedeuten. In dem „Gottgeheimnis“ erscheint dagegen auf einmal der kühne Fortschrittsdenker. Die Ulmer Vorträge lassen zwar deutlich merken, aus welcher Schule ihr Verfasser hervorgegangen ist; aber hier erscheinen nicht nur Thomas und Scotus, sondern auch ein Suarez und ein Kleutgen nur mehr als notwendige Entwicklungsstufen zu etwas ganz Neuem: zu der Philosophie der „dynamischen Polarität“. Der bedeutende schnelle Schritt von der „Religionsbegründung“ zu dem „Gottgeheimnis der Welt“ zeugt von einer erstaunlichen Spannkraft des Geistes. Freilich ist diese „Philosophie des Gegensatzes“ vorläufig noch im Zustande eines rednerischen Programms; und es ist sogar wahrscheinlich, daß daraus niemals eine durchgebildete Philosophie werden wird. Obwohl P. mittlerweile versucht hat, sein philosophisches (richtiger: philosophiegeschichtliches) Apperçu näher zu bestimmen¹¹, so wehren doch wichtige Gründe, in dieser „Philosophie der Gegensatzspannung“ einen Weg zu fruchtbarer neuer Erkenntnis zu sehen.

¹¹ S. Stimmen der Zeit 1924, bes. Bd. 107, S. 301 ff., 351 f. und Bd. 108, S. 48 ff.

Einem jeden, der die Ulmer Vorträge mit einiger Kenntnis der Philosophiegeschichte gehört oder gelesen hat, wird es wie dem Schreiber dieses Beitrages zur Krisis der neuscholastischen Religionsphilosophie ergangen sein: Bei P.s Rede von sogenannten „letzten Gegensätzen“, vom „polaren Hin- und Herschwingen“, von der „Gegensatzseinheit“ usw. steigt ungerufen die Bemerkung auf: Romantisch! *Adam Müllers* „Lehre vom Gegensatz“ oder die Schellingsche Dialektik der „polaren Potenzen“! Wo wir in einer förmlichen Fichte- und Hegelrenaissance stehen, scheint es ganz in der Ordnung zu sein, daß auch der große Dritte, *Schelling*, einmal aus dem Grab der Bibliotheken ersteht. Von einem Schelling braucht gewiß nicht alles totzubleiben. Und da er zu seinen Lebzeiten vorzüglich im katholischen Süddeutschland gewirkt hat, so wäre es ebenfalls ganz in der Ordnung, wenn die Auffrischung seiner Polaritätsmethode gerade von katholischer Seite ausgehen würde; die bedeutende Leistung *Martin Deutingers*, die zum größten Teil noch brachliegt, böte einem solchen Unternehmen den erwünschten Anschluß an eine Art von Tradition. Allein es fehlt jede Aussicht, daß diese philosophische Neuromantik mehr werden kann als „schöne Literatur“. Der katholische Denker müßte ja die geistigen Wurzeln seiner Existenz ausreißen, ehe er sich durch ein überspanntes Krisengefühl auf den Wolkenthron eines absoluten Bewußtseins entführen lassen könnte, um von dort aus dem Gegensatzspiel der Menschenwirklichkeit zuzuschauen und als der göttergleiche Neutrale es mit geistreichen Zwischenbemerkungen zu begleiten. Der Katholik ist auch und gerade als Philosoph ein wirklicher Mensch und nicht ein um den Preis der Wesenlosigkeit verabsolutiertes Gottich; sein Philosophieren bleibt ein — im höheren Sinne — natürliches Wirken, dessen Ziel es ist, das Menschentum innerhalb der großen Naturwirklichkeit erkennend zu verwirklichen. Ein philosophisches Programm aber, welches die Welt oder vielmehr die menschlichen Meinungen über die Welt zunächst in sogenannte „letzte“ Gegensätze zerfällt und dann zu einem vermittelnden „Sowohl — als auch“, zu einem hin- und herschwingenden (nur ja nicht „statisch fertigen“!) „Ausgleich“ einladet, führt unweigerlich dazu, über der Besprechung fremder Meinungen das menschlich eigene und sachlich entschiedene Urteil zu versäumen, mit anderen Worten: P.s Einladung zu einer Philosophie der „dynamischen Polarität“ weist bedenklich in die Richtung jener Romantik, für welche die katholische Humanität niemals Existenzform, sondern immer nur Stoff — wenn auch merkwürdig beliebter Stoff — zum Dichten und Schwärmen gewesen ist.

Damit ist P.s Programm einer „Philosophie des Gegensatzes“ glücklicherweise noch nicht erledigt. Der auffällige Anklang an die Romantik ist nur die äußere, modisch bedingte Formel, welche die grundsätzliche Haltung des Verfassers fast mehr verbirgt als ausdrückt. So beweglich P.s Einfühlungsvermögen sein mag, sein Denken steht doch in der scholastischen Überlieferung. Freilich hat kaum ein Neuscholastiker so eindringlich wie er darauf hingewiesen, daß der Glaube an die *philosophia perennis* keine Denkpensionsversicherung sein darf,

vielmehr der schärfste Ansporn zu immer neu und ursprünglich zu leistender Erkenntnisarbeit bleiben muß. Fast jede Seite, die P. geschrieben hat, berichtet von dem ehrlichen Bemühen, dem neuzeitlichen Philosophieren, wie es sich seit drei Jahrhunderten außerhalb der Scholastik entfaltet hat, eine positive Bedeutung abzugewinnen. Der Gedanke, daß diese große Entwicklung im ganzen falsch und abwegig gewesen sein soll, ist ja auch und gerade dem bewußten Scholastiker, der um der Vernunft und der Offenbarung willen der menschlichen Natur als solcher etwas zutrauen muß, unerträglich. Wenn darum die moderne Philosophie in außergewöhnlichem Umfang unruhig und unsicher geworden ist, so wäre es zwar verlockend, sich aus dieser Zerfahrenheit in die ruhige Geschlossenheit einer alten Summenphilosophie zu retten; aber das Entscheidende bleibt dann noch zu tun, nämlich diejenige Aktualität und echte Lebendigkeit der *philosophia perennis* zu erstreben, welche die in unserer geschichtlichen Situation und nur in ihr liegende Möglichkeit verwirklicht. Ohne den historisch bewußten Anschluß an das mittelalterliche Lehrgut vermögen wir nicht den natürlich ganzen Menschen, der in uns nach Befreiung ruft, zu hören; aber ohne das ernste Sich-mit-verantwortlich-Finden in der modernen Geisteskrise können wir nicht die Welt sehen, durch deren erkenntnismäßige Bewältigung die katholische, d. i. die umfassende Humanität philosophisch erst bewußt werden kann. Das bloße Sichzurückziehen auf Augustin oder Thomas oder Suarez ist, wo es mit Geist und Kunst geschieht, Romantik und kein subsistent katholisches Philosophieren. Es ist P. hoch anzurechnen, daß er mehrfach und ausdrücklich vor dem Wahn gewarnt hat, als sei die Scholastik an der gegenwärtigen Geisteskrise eigentlich nicht beteiligt, sie könne die neuzeitliche Philosophie ruhig ihrer Selbstauflösung überlassen. Und darin ist sicher die Grundabsicht des Aufrufes zu einer Philosophie der „dynamischen Polarität“ zu sehen, daß der Weg zu einer dem Katholizismus entsprechenden Philosophie allein aus der zwiespältigen Problemlage des modernen Denkens heraus oder durch sie hindurch führen muß. So ist es in der Tat nicht übertrieben, wenn der Name Erich Przywara S. J. hier für das bedeutendste Zeichen der kritischen Besinnung gilt, in welcher die deutsche Neuscholastik aus der in ihr besonders vorherrschenden Schuleinseitigkeit herausdrängt und sich auf ihre große geschichtliche Sendung vorbereitet. Daß diese Krisis vor allem an dem religionsphilosophischen Problem akut werden mußte, liegt in der Natur der Sache.

Eine solche Geisteshaltung ist nun allerdings ganz und gar unromantisch; romantisch ist nur das Gewand, in dem sie bei P. auftritt. P. empfindet lebhaft die Enge seiner eigenen Schule; er sieht daneben die alten und neuen Schulrichtungen, die innerhalb der Kirche wirken, und sein Blick ist weit geöffnet für die mannigfachen Gestaltungen der außerkirchlichen Philosophie. Um aus dieser Vielheit zu der von unserer Situation geforderten umfassenden Einheit zu kommen, scheint es notwendig zu sein, in jenes Wirrwarr der geschichtlichen Meinungen vorerst Sinn und Ordnung zu bringen. Dazu bedient sich P. der

Mittel, die ihm der Neuhegelianismus und die von Dilthey inaugurierte Weltanschauungstypologie darbieten. Er reduziert¹² die in Geschichte und Gegenwart wirkenden Richtungen auf „polare Gegensätze“ und erklärt ihre Vielheit aus der Einheit eines von „Gegensatzspannungen“ bewegten Geschichtsprozesses. Mag man zugeben, daß diese modernen Methoden — wofern sie mit Dilthey'schem Geist und Fleiß gehandhabt werden — sehr geeignet sind, die subjektive Haltung gewesener und fremder Philosophien zu erkennen, so bleibt immer noch die Frage offen, welche Philosophie man selbst zu haben hat, genauer: welches die theoretische Subjektivität ist, die für die Besonderheit der gegenwärtigen Situation die „richtige“ ist. Vieles deutet darauf hin, daß P. auch diese echte Existenzfrage der Philosophie bei sich erwogen hat; und soweit seine Antwort aus den bisher vorliegenden Äußerungen erkennbar ist, weist sie uns auf einen philosophisch weltanschaulichen „Personalismus“ hin. Wie steht es nun damit? Was ist von P. positiv zu lernen?

Die Entwicklung des abendländischen Geistes zielt nach P. auf eine immer stärkere Betonung des Individuellen in der Wirklichkeit und des Persönlichen in der Haltung. Das Evangelium habe die „Seele“ erweckt, und nun ist sie in der christlichen Geschichte am Werke, das antike Pathos für das allgemeine, ruhende Formsein in fortschreitendem Maße philosophisch zu durchdringen und sich anzugleichen. Die Hauptpunkte dieser Entwicklung werden, wie wir schon hörten, durch die Namen Augustin—Thomas—Scotus—Suarez markiert¹³. Zieht man von dieser Seelenhypothese ab, was im engeren Sinne theologisch an ihr ist —, das Christliche der Seele, ihr gottunmittelbarer, unendlicher Wert und ihr Heil — so bleibt von der Auffassung P.s als eigentlich philosophische Stellungnahme übrig, daß er die zeit- und zukunftsgerichtete Philosophie darin sieht, das Individuelle des Denkens und Seins in ein immer klareres Bewußtsein zu erheben. Das Individuelle soll nicht mehr, wie es in der antiken Philosophie und noch bei S. Thomas geschehen sei, nur als negative Beschränkung des allgemeinen Wesenseins, als widriger Erdenrest und eigentlich Nichtseinsollendes gesehen werden. Es sei im Gegenteil das „wahrhaft Seiende“, und allein in der positiven Behauptung und Bewertung der Individualität könne die echte lebendige Universalität der Wahrheitserkenntnis wachsen. Damit ist ungefähr das Neue umschrieben, das P. von seiner philosophischen Existenz durchblicken

¹² S. o. die Übersicht über den Inhalt des „Gottgeheimnisses“.

¹³ Die Fortsetzung dieser Linie durch die Namen Descartes - Leibniz - Kant - Hegel - Nietzsche wird von P. ausdrücklich als ungerade hingestellt; aber seine Ausführungen genügen bei weitem nicht, um dieses mit der Neuzeit einsetzende Umbiegen der von ihm angenommenen Entwicklungslinie verständlich zu machen. Wenn P. seiner philosophiegeschichtlichen Idee ernste Beachtung sichern will, dann wird er über den kritischen Wendepunkt in Renaissance und Descartes sich näher äußern müssen. Vielleicht werden ihm dabei auch Bedenken kommen, daß der Faden, den er geradlinig durch die Welten eines Augustin, Thomas, Scotus und Suarez zieht, doch sehr dünn ist und von dem Grundsätzlichen dieser Denker gestalten allzuviel beiseite läßt.

läßt. Sein Individualismus darf, so merklich er auch an der Erlebnisphilosophie und insbesondere an Georg Simmel orientiert ist, doch nicht relativistisch oder irrationalistisch mißdeutet werden. P. ist noch nicht an der Selbstverständlichkeit irre geworden, daß das Besondere im Dasein, Sosein und Bewußtsein das Allgemeine als notwendiges Korrelat fordert; oder — um das Selbstverständliche anstößig zu sagen — daß ein Ding nur Individuum ist, weil es ein Universale ist und umgekehrt. Sogar die romantische Rede von „dynamischer Polarität“ und „Spannungseinheit“ ist ein gewundenes Bekenntnis zu dieser Selbstverständlichkeit. Denn wären die von P. angenommenen letzten Gegensätze (z. B. dynamisch—statisch, Subjektivismus—Objektivismus) wirklich in sich abgeschlossene Letztgültigkeiten und nicht individuelle Erscheinungen eines übergreifenden Ganzen, dann wäre zwischen ihnen auch nicht Spannung oder gar „Spannungseinheit“ möglich. Für die Erkenntnis der philosophischen Situation im katholischen Deutschland ist es nun aber von grundsätzlichem Belang, die immanenten Triebkräfte klarzulegen, die in der positiven Haltung P.s wirksam sind.

Zunächst ist der gemäßigte Individualismus anscheinend wohl geeignet, der Zersplitterung des gegenwärtigen Philosophierens geistig Herr zu werden. Schon in der Geschichte der Kirche gibt es keine Epoche, die ausschließlich von einer Philosophenschule beherrscht worden ist; immer haben mindestens zwei miteinander disputiert. Die neuzeitliche Denkentwicklung weist nur verhältnismäßig wenige Systeme auf, die für ein paar Jahrzehnte und meist für national begrenzte Bezirke die öffentliche Meinung beeinflusst haben. Es scheint jedoch ein Kennzeichen unserer Epoche und der voraussehbaren Zukunft zu werden, daß Schulen im eigentlichen Sinne überhaupt nicht mehr aufkommen. Die Selbstbehauptung der Individualität hat sich in der geistigen Menschenschicht so durchgesetzt, daß ein Zusammenfinden hier nur noch in der Form loser Richtungen oder zweckmäßiger Gesellschaften möglich ist. Mit der Religion ist eben auch das Philosophieren zur „Privatsache“ geworden. (Die modernen wohlbedachten Versuche, Geistesgemeinschaften, „Schulen“ zu arrangieren, sind die besten Beweise dafür!) Wo aber das *Quot capita tot sensus* so ernstlich geworden ist, wie soll da der Sinn der Erkenntnis: allgemein gültige, ewige, notwendige Wahrheit zu erkennen, noch aufrecht erhalten werden können? P. weist uns auf den altbewährten Ausweg, aus der Not eine Tugend zu machen. Er sagt, oder richtiger, er läßt durchblicken, daß die Individualität zum mindesten ein notwendiger Faktor in jeder Philosophie sei, die lebendige menschliche Erkenntnis sein will. Nur in der Auswirkung der individuell möglichen Erkenntnisweisen und Erkenntniswelten kann sich die Fülle der ganzen Wahrheit entfalten und in einem aufgeschlossenen „Miteinander“ der Erkenntnissubjekte kundgeben¹⁴. Nun ist ein solcher Individualismus zwar ein eindrucksvoller

¹⁴ Es ist beinahe verwunderlich, bei P. nicht einem Hinweis auf das „symphilosophiein“ des jungen *Fr. Schlegel* zu begegnen.

Protest gegen den Irrglauben an ein absolutes fertiges Philosophiesystem, — ein Protest, der immer noch zieht, obwohl (oder weil!) die chronische Neigung der Philosophen zur Ausschließlichkeit ihrer Meinungen unter der Zucht eines *Dilthey*, *Simmel* und *Troeltsch* heutzutage merklich erschlaft ist. Im ganzen ruft jedoch die Stellungnahme P.s ernste Bedenken auf.

P. ist, wie gesagt, gewiß soweit Scholastiker, als es ihm noch sozusagen selbstverständlich ist, daß Individualität nur dort ist, wo auch Universalität ist. Denn das Miteinander individuell geformter Philosophien hat allein Sinn, wenn sie durch ein übergreifendes Gemeinsames einander fähig oder verwandt sind; Erkenntnisweisen und Erkenntnisinhalte können sich nur „ergänzen“, wofern sie in und durch ihre Individualität schon auf ein Ganzes angelegt sind. Das Ganze muß ferner innerhalb des Einzelnen wirksam und irgendwie erkennbar sein; sonst könnte es höchstens zu einem atomistischen Nebeneinander, nicht aber zu einem verstehenden Miteinander kommen¹⁵. Aber das übergreifende Gemeinsame ist wirklich da, weil das „Verstehen“ — im natürlichen und geisteswissenschaftlichen Sinne — da ist, und weil ohne die Wirklichkeit eines konstanten Universalfaktors die Geschichte des menschlichen Denkens, wie eingangs bemerkt wurde, keine Geschichte, sondern ein unverständliches Chaos bzw. ein unmöglicher Gegenstand menschlicher Erkenntnis sein müßte. Die Aktualität des geschichtsphilosophischen Problems zeigt besonders deutlich, daß mit einem betonten Individualismus in der Philosophie heute und gerade heute nicht viel getan ist. Was die philosophische Not unserer Zeit erst zu einer Tugend wandeln kann, ist das sorgfältige Forschen nach der wesentlichen Haltung des erkennenden Menschentums und nach der ihr zugehörigen Wesensstruktur der Welt. Durch das Forschen nach dem umfassenden Einen, dem Nicht-anders-sein-Könnenden wird die philosophische Individualität allererst möglich. „Das Ganze ist früher als der Teil“. Auch für die gegenwärtige Philosophie muß, wenn sie nicht zur lebensunwichtigen Müßigkeit verkümmern soll, die alte Einsicht immer neu werden: *scientia est de universalibus*. Hätte P. die Krisis der Gegenwart unter diesem entscheidenden Gesichtspunkt betrachtet, dann wäre es ihm sicher nicht so leicht geworden, die Gestalt eines hl. Thomas als primitives Stadium auf dem Wege zu einer individualistischen Philosophie darzustellen. Es ist überhaupt eine mißliche Sache, die Philosophiegeschichte auf den dünnen Faden einer Entwicklungsidee aufzureihen. Die individuellen Verwirklichungen der einen *philosophia perennis* sind nicht Punkte einer geraden Linie oder Glieder einer gleichmäßigen Kette; eher sind sie Kreisen vergleichbar, die enger und weiter sind, sich schneiden, überlagern, mehr oder weniger konzentrisch sind zu der gemeinsamen Mitte, um welche sie alle schwingen: zu der *humana natura rationalis*. Und noch jeder, der in der gegenwärtigen Krisis dem Aquinaten

¹⁵ Es sei denn, daß man mit Fr. Schlegel die Erkenntnis des Gemeinsamen (des „Syn“) jenem romantischen Ueberreich vorbehält, welches sich ironisch aller menschlichen Subsistenz, also auch der Individualität, zu entheben vermag.

ernsthaft suchend genaht ist, hat von ihm den bestimmten Eindruck empfangen, vor einer Individualität, einer geschichtlichen Einmaligkeit zu stehen, in welcher wie in keiner anderen Philosophie die unter dem Namen „gesunder Menschenverstand“ zu unrecht diskreditierte wesentlich humane Haltung sich voll und unverbogen bis in die tiefsten Problemgründe hinein auswirkt. Diese „Allgemeingültigkeit“ des thomistischen Denkens ist es ja auch, die dem Lehramt der Kirche den vernünftigen Grund gibt, den hl. Thomas gerade den modernen Philosophen als Doctor communis zu empfehlen.

P. trägt seinen Individualismus mit ausdrücklichem Protest gegen den „alten Thomismus“ vor. Aber dieser Gegensatz scheint mehr taktisch gemeint zu sein; P. möchte das starre Traditorentum zu schöpferischer Selbstverantwortung anregen. Das ernstere Gegenüber seiner individualistischen Idee ist offenbar der Transzendentalismus der kritischen und phänomenologischen Philosophie. Gerade weil das neuzeitliche Denken den Ausgang bewußt vom Ich, von der „Persönlichkeit“ her genommen hat, darum trägt P. um so schwerer an der Feststellung, daß, wie er einmal sagt, die moderne „Philosophie der Persönlichkeit zum Selbstmord der Persönlichkeit entartete“¹⁶.

Die menschliche Individualität, der Mensch überhaupt ist in der Tat auffallend zu kurz gekommen, seitdem die neuzeitliche Philosophie den Absolutheitsgrund der Erkenntnis und der Sittlichkeit in den Menschen selbst verlegt hat. Die Versklavung des Menschlichen und Völkischen an den Mechanismus eines rationellen Wirtschaftsbetriebes ist nur eine praktische Auswirkung dieses Autonomieprinzips. Tiefer wirkt es in den metaphysischen Hintergründen, aus denen die neueren Erkenntnistheorien denken. P. zeigt mit Vorliebe an Kant und Husserl, wie das Bestreben, die Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit des Wissens immanent im menschlichen Erkenntnisakt selbst zu begründen, alles individuell Menschliche, Persönliche und Geschichtliche unverstanden beiseite schieben muß. Das ist der Gegensatz, der die individualistische Philosophie P.s vorzüglich auf den Plan ruft. Und die Triebkraft, welche sie in diese Richtung bestimmt, ist unbedingt zu bejahen; hier denkt P. aus dem Zukunftsreichsten, was in der Krisis der Gegenwart wirksam ist. Freilich ist noch wenig genug geleistet, wenn mit den Erlebnisphilosophien das Recht des Persönlichen dem Transzendentalismus der Denksubjektivität (Kant) bzw. der Denkobjektivität (Husserl) einfach entgegengesetzt wird. Was geleistet werden muß, ist eine Metaphysik der Erkenntnis, die sachlich am Wesen der Erkenntnis genannten Geist-Wirklichkeit-Beziehung darlegt und kritisch an den neuzeitlichen Wissensbegriffen nachweist, daß der vorgegebene immanente Sinn des Wissens, allgemeingültige und notwendige Wahrheit zu erfassen, nur gewahrt werden kann, wenn Erkenntnisvermögen wie Erkennbarkeit des Gegenstandes nicht in sich selbst absolut gesetzt, sondern beide auf die Einheit der subsistenten Wahrheit des Schöpfergeistes zurückgeführt werden. Die großen Beispiele Malebranche

¹⁶ Gottgeheimnis, S. 164.

und Rosmini zeigen, wie sehr eine religiös inspirierte Philosophie versucht ist, das neuzeitliche Kulturprinzip der absoluten menschlichen Autokratie in eine absolute Theokratie umzukehren. Die radikale Umkehrung liegt auch in der Philosophie am nächsten und sie ändert tatsächlich am wenigsten. Die unmittelbare Verabsolutierung des Wissens im Menschen ist, formal gesehen, ein säkularisierter anthropistischer Augustinismus; was liegt näher, als ihn zum echten religiösen Augustinismus zu restaurieren? Aber die Metaphysik der Erkenntnis, die von der gegenwärtigen Situation gefordert wird, ist durch die auch heute wieder mächtige Neigung zur augustininistischen Unmittelbarkeit aufs stärkste gefährdet. Denn wo die wesenhafte Gottwahrheit schon im $2 \times 2 = 4$ für allein wirksam gehalten wird, da ist vollends jede Möglichkeit versperrt, dem individuell menschlichen, persönlichen, geschichtlichen Faktor in der Erkenntnis gerecht zu werden.

Alles aktuelle Wissen, die Logik und Mathematik so gut wie jede Empirie, ist unlösbar an das Dasein individueller Geistsubjekte, an die „Persönlichkeit“ gebunden. Aber es geht in dieser Gebundenheit nicht auf. Das Wissen transzendiert die individuelle Subjektivität in doppelter Weise: einmal ist das individuell aktuierte Erkennen nur insofern eigentliches Wissen, als darin ein Sein so begriffen wird, daß der Begriff bzw. das Urteil für jede mögliche Individuation der betreffenden Seinserkenntnis gültig und notwendig ist. In diesem Sinne ist die Wissenschaft wahrhaft autonom, weil sie allein von der ihrem Gegenstands- und Methodenbereiche immanenten Gesetzmäßigkeit, nicht aber von der Individualität des erkennenden Subjektes oder von sonst etwas abhängig ist. Gerade der Autonomiecharakter der Wissenschaft weist nun aber auf die andere Transzendenz hin: das autonome Wissen ist theonom begründet. Nur so, d. i. durch die Fundierung der wissenschaftlichen Selbstgesetzmäßigkeit auf den Schöpfergeist, der Erkenntnisvermögen und Erkennbarkeit aufeinander geschaffen hat, kann der transzendente Sinn des Erkennens zugleich mit seiner individuellen Verwirklichung in der menschlichen Geistesgeschichte intakt erhalten werden. Wird dagegen die im Menschen „erscheinende“ Subjektivität oder Objektivität absolut gesetzt und darauf das Wissen fundiert, dann muß die individuell lebendige Verwirklichung des Wissens zu einem Belanglosen und eigentlich Nicht-sein-Sollenden entwertet werden; und weil das Leben „früher“ ist, so wird eine solche absolute Philosophie mit psychologischer Gesetzmäßigkeit in den Selbstwiderspruch eines absoluten Relativismus und Pragmatismus umschlagen. Die Synthese von Autonomie und Theonomie ist also das große Thema der Erkenntnismetaphysik. Ihre Bedeutung für das religionsphilosophische Problem liegt am Tage. In einem solchen Zusammenhang kann die Religionsphilosophie aus einem gelegentlichen Raisonement über die Religion endlich wieder zu dem werden, was sie in der Hochscholastik gewesen, und was sie sowohl um des theonomen Sinnes der religiösen Haltung willen als auch wegen der theonomen Fundiertheit des Theoretischen wesentlich sein muß: zu dem notwendigen letzten Hauptstück

der Metaphysik, zur philosophia prima. Wo diese Fragen drängen, da wird die unvergleichliche Bedeutung der mens S. Thomae schon durchdringen. Denn die Synthese von Autonomie und Theonomie, die Thomas gelehrt, ist weder ein vermittelndes „Sowohl als auch“ noch eine „dynamische Spannungseinheit“ zwischen zwei polaren Gegensätzen, etwa zwischen „Glauben und Wissen“; sie ist vielmehr eine am konkreten Wesen der menschlichen Erkenntnis ursprünglich geschaute und um der Integrität dieses Wesens willen notwendige Ordnungseinheit. Ihr Nachfühlen und Nacherkennen ist die sicherste Anleitung zu jener Metaphysik der Erkenntnis, die zur Existenzfrage der gegenwärtigen Philosophie geworden ist. Das „Nach“ dem Geiste des hl. Thomas ist — wohlverstanden — nur ein Weg. Was Thomas von dem allgemeinen und notwendigen Sinn des Wissens: theonom fundierte Autonomie zu sein, aus seiner Welt heraus mit unvergänglicher Meisterschaft geschaut und gelehrt hat, das muß aus unserer eigenen — persönlichen wie zeitgeschichtlichen — Humanität heraus an der modernen, um so viel reicheren Wissenschaftswelt neu erkannt werden. Um zu zeigen, daß es mit dem bloßen „Nach“ oder gar mit einem jurare in verba magistri nicht genug ist, dazu bedarf es nicht einer besonders betonten individualistischen Philosophie. „Das Individuelle versteht sich — noch mehr als das Moralische! — von selbst.“ Die Individualität ist der notwendige Existenzmodus alles menschlichen Wirkens. Auch der im „Nach“ aufgehende Schultraditor ist doch eine Individualität, und zwar eine solche, die in erkenntnissoziologischer Hinsicht eine unersetzliche Bedeutung besitzt. Was kommt aber heraus, wenn ein wesentlicher „Schüler“ in der treuen Nachfolge eines betonten Individualismus sich als schöpferischer Meister anstellt? Es ist etwas, was nicht bloß lächerlich, sondern was schon in theoretischer Hinsicht zugleich sehr ernstlich zu nehmen ist.

* * *

Die vorstehenden Ausführungen haben an dem Beispiel Przywara gezeigt, wie sehr die Scholastik an der allgemeinen geistigen „Krisis der Gegenwart“ beteiligt ist. Sie können vielleicht auch zeigen, daß diese Krisis nichts weniger bedeutet als ein Umsturz der weltanschaulichen Grundhaltung, die im „alten Thomismus“ ihren ersten und reinsten philosophischen Ausdruck gefunden hat. Gewiß wackeln manche bisher für kanonisch gehaltene Schulmeinungen, welche in Wahrheit nichts waren als nachträgliche halbe Kompromisse mit der neuzeitlichen „absoluten“ Philosophie; sie sind der philosophische Widerschein jener polemisch beengten Wirksamkeit, unter welcher die katholische Menschheit seit drei Jahrhunderten hat leben müssen. Aber gerade die ungeheuren Spannungen im modernen Kulturbewußtsein beweisen, daß mit der thomistischen Ordnungseinheit ein Wesentliches von jener Humanität erkannt ist, aus welcher alles, auch das gegenwärtige Geistesleben wirkt. Denn die Ordnungseinheit ist Voraussetzung dafür, daß „Spannungen“ überhaupt aufkommen

können. Wenn P. noch wenig Positives zur philosophischen Auflösung der krisenhaften Spannungen in die tragende und umfassende Ordnungseinheit beigebracht hat, so liegt das an der Besonderheit seiner Aufgabe, die zunächst nur dahin zielt, die „Krisis der Gegenwart“ möglichst deutlich in das Bewußtsein der katholischen Philosophie zu erheben. Die glänzende Leistung dieser unerläßlichen Vorarbeit läßt von ihm für die Zukunft noch vieles erwarten. Schon jetzt ist die Hoffnung begründet, in P. Erich Przywara S. J. sei unserer Zeit geschenkt, was von den Vätern der Gesellschaft Jesu so mancher für die Vergangenheit gewesen ist: ein zeitgerechter, weitwirkender Aufrüttler des katholischen Denkens, damit es aus dem schulstubenmäßigen Nachdenken vorgedachter Begriffe fortgedrängt und energisch vor die Fülle der Wirklichkeit gestellt werde. So allein kann sich unserem Geschlechte auch der Sinn öffnen für die weiteste und geordnetste theoretische Subjektivität, die in der abendländischen Geistesgeschichte gedacht hat, für die viel berufene und wenig geübte mens S. Thomae.

Die Betrachtung als psychologisches Problem.

Von Dr. phil. Alphons Bolley in Köln.

Das Wort „Betrachtung“ hat für den Theologen sowie für jeden religiös Höherstehenden einen vertrauten Klang. Soll doch die Betrachtung nach dem Rat der hervorragendsten asketischen Gestalten ein Hauptgebet nicht nur des Priesters, sondern eines jeden sein, dem es um die Verwirklichung des Gottesreiches in seinem Innern ernst ist.

Was man gemeinhin unter Betrachtung versteht, ist die Beschäftigung der Seele mit einem religiösen Gegenstand. So nimmt man etwa das Leben eines Heiligen zur Hand, greift einen bestimmten Teil heraus und überdenkt ihn kürzere oder längere Zeit. Dabei gibt es kein allgemein geltendes Denkziel. Auch ist der Ausdruck „Denken“ ein relativer. Denn es wird nicht das rein begriffliche Denken allein gefordert, anderseits genießt auch ein anschauliches oder in Gefühlen ruhendes Verhalten nicht den Vorzug, der Geist hat vielmehr vollste Bewegungsfreiheit. Der Zweck der Betrachtung liegt, um ein Wort des hl. Ignatius anzuführen, darin, für seine Seele irgendeinen Nutzen zu gewinnen.

So hoch aber die Betrachtung von der Ascese eingeschätzt wird, man begegnet überall der Klage über Schwierigkeiten in der Betrachtung, und nicht selten hört man, daß durchaus ernstgesinnte Seelen die Betrachtung in gewissem Sinne als Qual empfinden und ihre Versuche auf diesem Gebiete schließlich aufgeben.

Es ist sicher schon lange als ein Problem erkannt worden, daß die einen die Betrachtung ohne sonderliche Mühe üben können, während andere kaum zu nennenswerten Leistungen kommen, ohne daß man aber auf den Kern der Sache gestoßen wäre. Eine exakte Untersuchung nach den Methoden der durch *O. Külpe* ins Leben gerufenen experimentellen Denkpsychologie ließ indes eine Aufhellung der Verhältnisse erhoffen. Aus dieser Erwägung heraus gab sich der Verfasser, unter Anregung und Leitung des Vertreters der experimentellen Psychologie an der Kölner Universität, Professor Dr. *J. Lindworsky* S. J. an die nicht gerade sehr leichte Aufgabe, eine Anwendung des Experimentes in der Religionspsychologie zu versuchen.

Die eigentlichen Untersuchungen erstreckten sich über die Jahre 1922/23. Als Versuchspersonen (Vpn), die fast alle dem engeren Kreis der Lindworskyschule angehörten, stellten sich fünf Damen und acht Herren zur Verfügung. Die Altersgrenzen lagen zwischen 24 und 38 Jahren. Was Stand und Bildung betrifft, waren vertreten: 3 katholische Geistliche, 1 Oberlehrerin, 3 Volksschullehrerinnen (1 mit Reifezeugnis), 3 Volksschullehrer (mit Gymnasialbildung), 1 Bibliothekarin (Reifezeugnis), 1 Studierender der katholischen Theologie; 1 Vp war aus dem Kaufmannsstand. Sämtliche Vpn, mit einer Ausnahme, bekannten sich zur katholischen Religion, eine Vp war spanischer Nationalität.

Alle Vpn, bis auf drei, hatten Kenntnisse in der experimentellen Psychologie bzw. standen in eingehendem Studium. Die Wahl der Vpn war durch den Untersuchungsgegenstand gefordert, denn die Selbstbeobachtung, wie unsere Versuche sie nötig machten, setzte ein gewisses Maß Übung voraus, wenn sie einwandfreie Ergebnisse zeitigen sollte. Unser Ziel war zunächst ganz allgemein, überhaupt einen Einblick in die charakteristischen seelischen Erscheinungen zu bekommen, wie die einzelne Vp sie bei der Betrachtung zutagetreten ließ.

Zur Auslösung der in Frage stehenden Erlebnisse wurden den Vpn Texte und Bilder religiösen und indifferenten Inhalts vorgelegt. Die indifferenten Stoffe wurden gewählt, um die etwa zu erwartenden spezifisch religiösen Erlebnisse klarer hervortreten zu lassen. Die Texte hatten bald erzählenden Charakter, bald waren sie belehrend, bald beschreibend. Die Bilder hatten die bekannte Postkartenform. Neben anderen waren Richter, Schiestl, Fugel vertreten. Die Versuche wurden zum allergrößten Teil im Psychologischen Institut der Kölner Universität angestellt. Versuchsperson und Versuchsleiter (VI) nahmen am gleichen Tisch Platz. Die Darbietung der Stoffe geschah so, daß einmal ein religiöser, das andere Mal ein indifferenter Vorwurf gewählt wurde; einmal ein Bild, darauf ein Text. Die Texte wurden bald vorgelegt, bald vorgelesen. Die Vpn wurden dahin belehrt, den Text oder das Bild bis zum vollen Verständnis entgegenzunehmen; darauf wurde die Vorlage ihnen entzogen, und sie erhielten die Aufgabe, sich über den dargebotenen Stoff „Gedanken“ zu machen, wie, das sei ihnen vollständig überlassen. Über den Zweck der Versuche mußten die Vpn natürlich völlig unwissend bleiben, wenn man Einflüsse vermeiden wollte, die den Erfolg der ganzen Untersuchung in Frage gestellt hätten.

Als Zeit zum Nachdenken wurden in den meisten Fällen drei Minuten gegeben; spätere Versuchsreihen erhielten 5, 10 und 15 Minuten. Die Vpn bekamen den Rat, während des Nachdenkens auf einem beigegebenen Blatt Papier Stichworte zu vermerken zur Erleichterung des nachfolgenden Berichts. Nach der abgelaufenen Zeit wurde nämlich vom VI eine Aussage über das ganze Erlebnis verlangt und schriftlich niedergelegt. Die Vpn mußten sowohl angeben, was sie an fertigen Phantasieleistungen aufzuweisen hatten, als auch nach Möglichkeit alle ihre Bemühungen beschreiben, die der Erzielung ihrer Leistungen dienten. Ferner sollten sie alle Hemmungen sowie die Beschaffenheit ihrer Vorstellungen, ob sie mehr anschaulich oder unanschaulich waren, mitteilen; endlich war auf die Gefühle zu achten. Um den Vpn nicht Gewalt anzutun und die Ehrlichkeit der Aussagen nicht zu gefährden, wurde mit Rücksicht auf die religiösen Vorlagen vom VI erklärt, solche Erlebnisse, deren Wiedergabe den Vpn peinlich sei, könnten von der Niederschrift ausgenommen werden, jedoch sollte der Bericht der Vpn im gegebenen Falle einen entsprechenden Vermerk enthalten.

Außer der Versuchsreihe, in der die Vpn nur die ganz allgemeine Aufgabe hatten, sich über die Vorlage „Gedanken“ zu machen, wurden nach der Forde-

rung einer experimentellen Wissenschaft, die die Herbeiführung einer Erscheinung auch unter andern Versuchsbedingungen nötig macht, noch weitere Versuche mit abgeänderten Bedingungen angestellt. Dazu kamen am Schluß Vergleichsversuche aus einem andern Problemkreis. Die anschaulichen Vorstellungen und die Gefühle wurden eigens herangezogen; das aus diesen Versuchen gewonnene, ohne Zweifel vielversprechende Material harrt allerdings noch der näheren Sichtung und Bearbeitung. Die Gesamtzahl unserer dem Problem der Betrachtung geltenden Versuche betrug 1024.

Was wir hier als ein Hauptergebnis unserer Untersuchung darlegen wollen, ist dieses: Hatte man den Vpn die Aufgabe gegeben, über ein Bild oder einen Text sich „Gedanken“ zu machen, so wandten sie ganz aus sich heraus gewisse Methoden an, um die Anleitung zu erfüllen. Die aus den Niederschriften herausgestellten Methoden ließen sich in allgemeine und spezielle Methoden unterscheiden. Die allgemeinen Methoden betrafen die Behandlung der Vorlage, sie zeigten die größere oder geringere Abhängigkeit der Vpn vom Text oder vom Bild. Die speziellen Methoden dienten darüber hinaus der Vorstellungsgewinnung näherhin. Wir werden also in einem ersten Abschnitt die Methoden zur Darstellung bringen, wobei aus praktischen Gründen die speziellen Methoden zuerst kommen sollen. Ein zweiter Abschnitt wird zeigen, daß die von den Vpn gehandhabten Methoden die Unterscheidung der Vpn in zwei Typen der Phantasiebegabung forderten. An letzter Stelle soll eine Wertung der beiden Typen auf Grund ihrer schöpferischen Leistungen erfolgen mit einem Versuch, der Betrachtungspraxis Wege zu weisen, wie sie sich fruchtbar gestalten kann. Um die Darstellung möglichst verständlich zu machen, sollen an den entsprechenden Stellen Beispiele angeführt werden.

1. Methodisches. a) Unter den speziellen Methoden fand sich als ein Hauptmittel der Vorstellungsauslösung die von den Vpn sich selbst gestellte Frage. Hatte die Vp die Vorlage nicht mehr vor Augen, und war sie ihrem Gedankenspiel überlassen, dann ergab sich, daß sie sich vielfach in Frageform Denkaufgaben stellte, die oftmals eine überaus reiche Vorstellungsentfaltung zur Folge hatten. Die Denkprozesse und Denkprodukte, die aus der Frage und ihrer Beantwortung hervorgingen, waren nach ihrem Charakter verschieden. Die einfachsten Erscheinungen bildeten die Reproduktionsfragen. Die Vp fragte sich im Anschluß an ein Moment der Vorlage nach Dingen, die sie im Gedächtnis zu haben glaubte, und suchte mit mehr oder weniger Erfolg, sie hervorzuziehen. — Größere Beachtung verdiente eine andere Klasse von Fragen, durch die die Vp zu gedanklichen Neuschöpfungen kam. Wenn hier unter Neuschöpfung die erstmalige willkürliche Verbindung von Vorstellungen zu einem Sachverhalt verstanden werden soll, so geben alle die Fälle, in denen die Vp mittels einer Frage die Text- oder Bildvorlage bzw. einen Teil davon in einen neuen Zusammenhang brachte, das Recht, von Neuschöpfung zu sprechen. Denn die Vorlage kam den Vpn meistens zum erstenmal zur Kenntnis, mithin war eine vorhergegangene Ver-

bindung nicht möglich. Sollte den Vpn die Vorlage einmal bekannt gewesen sein, dann war gleichwohl die jeweils vollzogene Vorstellungsverbindung eine originale, wenn man den Berichten der Vpn, die eine Reproduktion sicher als solche gekennzeichnet hätten, nicht ohne Grund mißtrauen will. Am häufigsten fanden sich in dieser Gruppe die Fragen, in denen die Vp eine Begründung bzw. Erklärung eines in der Vorlage enthaltenen Sachverhaltes erstrebte. Das war gewöhnlich dann der Fall, wenn der betreffende Sachverhalt den Charakter des Auffälligen oder des Paradoxen hatte. Dann kam die Warum- oder Wie-Frage auf mit den ihr eigentümlichen Denkopoperationen. Die durch sie erzielte Lösung wurde von der Vp nach logischen Gesichtspunkten abgewogen, wenn sie auch in der Regel nur eine wahrscheinliche Annahme war. Sobald die Frage, d. h. die Denkaufgabe, aufgetaucht war, begann nach gewissen Gesetzmäßigkeiten des psychischen Lebens die Aktualisierung bzw. die Aktualisierungstendenz von solchen Vorstellungskomplexen, die zur Aufgabelösung geeignet waren. Aus diesen wählte die Vp, nachdem sie mittels Beziehungserfassung ihre Eignung erkannt hatte, etwa eine Vorstellung aus und verband sie mit dem in Frage stehenden Sachverhalt zu einem neuen Sachverhalt. Wir führen hier ein Beispiel an, das die erwähnte Erscheinung beleuchtet. Vp II sagte im Anschluß an die Vorlage, die die Bekehrungsgeschichte des hl. Paulus enthielt, nach einer Zeit von drei Minuten folgendes aus:

„... Nach dem Lesen fragte ich mich: Wie kam es wohl, daß Paulus von dem einen Extrem in das andere fiel? Vorher ein so wütender Christenverfolger und dann plötzlich das Wort: Herr, was willst Du, daß ich tun soll? Ist das vielleicht psychologisch oder theologisch zu erklären? Ich verlor mich in diese Spekulation. Wenn Paulus, wie manche annehmen, Psychopath war, dann ließe sich dieser plötzliche Übergang besser erklären. Er hatte andauernd sich mit dem Problem Christus beschäftigt. Er als denkender Kopf und feuriger Mensch hatte ganz sicher sich mit den Ideen des Christentums auseinanderzusetzen begonnen, und diese innerliche Auseinandersetzung mit dem Christentum hatte bei ihm die Reaktion, daß er auf Grund seiner Schule, die er genossen hatte, mit aller Macht gegen die Christen losgehen wollte. In diesen Gedanken war er nach Jerusalem gegangen, um sich Beglaubigungsschreiben zur Verfolgung der Christen einzuholen. Nun wird er sich auf dem Wege nach Damaskus ganz sicher mit diesem Problem beschäftigt haben. Ich denke mir so: Er hatte vielleicht in seiner Phantasie das Bild Jesu Christi, und im Widerstreit mit diesem Bild Jesu Christi war sein Vorhaben, die Christen zu verfolgen. Da auf einmal vor Damaskus — er ist etwas aufgeregt — kommt ein psychopathischer Anfall über ihn, und er hört nun die Stimme: Saulus, Saulus usw. Das ist für ihn nun der Anfang zu dem Umschwung. — So dachte ich mir die psychologische Erklärung. Nun stände dem aber entgegen, daß nach dem Wortlaut der Apostelgeschichte die Begleiter die Stimme gehört hatten. Also eine rein psychologische Erklärung wird nicht ausreichen, sondern man muß dabei sagen, daß die göttliche Gnade Gedankengänge Pauli benutzt hat, um in diesem Moment einzusetzen. — Vorstehendes beruht nicht auf Reproduktion. Ich habe keine Bücher über Paulus gelesen. Alles ist eigen.“

Die Denkaufgabe liegt in der Frage: Ist das vielleicht psychologisch oder theologisch zu erklären? Man sieht, wie die Vp zwei andringende Lösungskomplexe miteinander verglich, aus ihnen eine Einheit schuf und auf diese Weise einen durchaus neuen Sachverhalt gewann, nämlich: Bekehrung Pauli

— eine psychologisch-theologische Erklärung. Es ist weiterhin zu beachten, daß die Aufgabe eine für die Zeit von drei Minuten immerhin reiche Vorstellungsentfaltung herbeiführte. — Während in dem angezogenen Beispiel die Denkleistung in einer originalen Vorstellungsverknüpfung bestand, indem nämlich zwei Komplexe in einen Begründungszusammenhang gebracht wurden, konnte die Frage auch noch andere Denkoperationen und -gebilde einleiten. So nahmen auch die Fragen einen breiten Raum ein, in denen die Vp nach einer neuen Einsicht strebte. Der Prozeß vollzog sich so, daß die Vp die Antwort ja und nein (sprachlich betrachtet) bereit hatte; es wurden Vorstellungskomplexe aktualisiert, bis die Vp auf Grund einer entsprechenden Beziehungserfassung sich für das eine oder andere entschied.

Vp XI 46: „Nach dem Herumdrehen fragte ich mich: Kann man wirklich einen Willen zur Freude haben, und kann man ihn durchsetzen? Dachte an schlaflose Kummernächte. Der Kummer hängt doch dann so schwer an einem und weist auf das drohende Erlebnis, daß beim besten Willen keine Freude aufkommen kann. ...“

Es ist deutlich zu sehen, wie der Komplex der schlaflosen Kummernächte, dem vielleicht persönliche Erinnerungen zugrunde lagen, die Einsicht „nein“ vermittelte.

Neben diesen nach Zweck und Ergebnis ziemlich deutlich bestimmbar^{en} Fragen gab es eine Gruppe, deren Charakter nicht eindeutig war. Es konnten hier sowohl Produktions- wie Reproduktionsprozesse vorliegen. Dazu gehörten die schier zahllosen Wesensfragen, die der Klärung von Begriffen dienten, wie etwa: Was ist eigentlich Idealismus? und viele andere von verschiedenem Inhalt. Was aber alle Fragen gemeinsam hatten, ist die hohe Bedeutung für die Auslösung von Vorstellungen. Mochte auch eine befriedigende Antwort ausbleiben, sobald aber die Vp sich an die Lösungsarbeit gab, rief eine Vorstellung die andere wach, und die Gedanken blieben im Fluß.

Man gewinnt ein Verständnis für diese Erscheinung, wenn man das psychologische Wesen dieser Fragen näher ins Auge faßt. Die Untersuchungen von O. Selz¹ haben ergeben, daß die Frage im gefragten Individuum als antizipierendes Schema der Lösung wirkt, d. h. als ein Schema, das die Tendenz hat, sich in der entsprechenden Weise zu vervollständigen. Ist die Frage auf einen Reproduktionsprozeß gerichtet, so erfolgt bei genügender Disposition eine Wissensaktualisierung; soll eine produktive Denkleistung vollzogen werden, so tauchen infolge der Wirksamkeit des antizipierenden Schemas gewisse oftmals sehr komplizierte Denkm^ethoden und Denkoperationen auf, die zu dem antizipierten Ziel hinführen. Über die weiteren Verhältnisse des antizipierenden Schemas, das für die Denkpsychologie von fundamentaler Bedeutung geworden ist, sei auf die angegebene Fachliteratur verwiesen. In der weiteren Ausführung werden

¹ Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs, Stuttgart 1913. — Zur Psychologie des produktiven Denkens und des Irrtums, Bonn 1922.

wir, wenn von der Frage die Rede ist, nur noch vom antizipierenden Schema handeln.

b) Eine zweite Methode, mit der die Vpn der Anleitung gerecht werden wollten, war die Visualisierung. Unter Visualisierung ist die bewußte visuelle Vorstellung von Momenten der Vorlage zu verstehen in der Form, daß die Vpn erzählende Texte nach ihrer Entfernung sich ausmalten und in der Anschauung verharren. Der Unterschied von der eben besprochenen Methode des antizipierenden Schemas ist ohne weiteres klar. Dort eine relativ schnelle Bewegung von Vorstellungen abstrakter Natur, hier ein geringerer Vorstellungsreichtum mit anschaulicher Beschaffenheit der einzelnen Vorstellungen. Von den dabei zutage getretenen Eigentümlichkeiten soll weiter nichts erwähnt werden, da sie mehr spezielle Probleme der Psychologie betreffen und zu weit abseits führen würden. Ein Beispiel für diese Methode:

Vp V 15: „Schon während des Lesens kamen Bilder, die mich an eine ähnliche Schilderung erinnerten im ‚deutschen Held‘, wo der Erzherzog auch die Rolle des hingebenden Fürsten hat.

Während des Nachdenkens war es auch das Bild wie damals, als ich den Roman gelesen: Der Schreibtisch in der linken Ecke am Fenster, so daß das Licht links einfällt. Der Unterschied ist nur der, daß bei Vespasian in der rechten Ecke ein mit dunkelgrünem Baldachin überdecktes Bett steht. Besonders auffallend sehe ich das Herbeieilen des Arztes von der mittleren Tür der rechten Wand her, sofort auf den Schreibtisch zu, wohin sich der Kaiser langsam bewegt. Bei der Vorstellung, daß der Arzt herbeieilt, sehe ich den Arzt in einer ersten Situation in der Nähe des Baldachins, wo er eben seinen Rat abgegeben hat, der Kaiser möge sich schonen. Dabei nimmt er eine ganz andere Stellung ein, nämlich ruhig stehend, aber die Kleidung ist das erste und zweite Mal die gleiche: ein weiter, wallender schwarzer Mantel. Dabei Erinnerung an die Uniform der Professoren in München und die Aula in München, wo ich einmal einer Prüfung beigewohnt habe. Den Kaiser sehe ich: kurzer Anzug, mehr militärisch und farbig gekleidet. Es interessierte mich die Art seiner Krankheit, und ich konnte mir infolge des Textes nichts anderes denken als Rückenmarksleiden. Empfund das Gefühl dabei, das der Kaiser haben mußte beim Aufstehen, und seine Ermüdung, wenn er lange an seinem Schreibtisch gesessen. Auf dem Schreibtisch sah ich bei diesem Gedanken ungeordnete Stöße von weißen Blättern. Nachdem mir eingefallen: ‚Ein Kaiser muß stehend sterben‘, sah ich ihn stehen, am Schreibtischstuhl sich stützend, sozusagen Aug in Aug mit dem Arzt. Dabei die Begründung: Er gehört seinem Volk bis zum letzten Atemzug. Dabei sehe ich unter dem Fenster, wo der Kaiser steht, einen großen Hof, in dem sich Volkstypen, arme Frauen so zufällig tummeln, nichts wissend von der Krankheit des Kaisers.“

c) Die Visualisierung führt zu einem weiteren anschaulichen Verfahren, das von den Vpn als Methode angewandt wurde. Es ist das vorstellungsmäßige Miterleben einer Situation, von den Vpn meist Einfühlung genannt. Diese Erscheinung läßt sich für den vorliegenden Fall am besten so erklären, daß durch die Kenntnisaufnahme von der Vorlage in der Vp ein Gefühl ausgelöst wurde, bei dem dann die Vp kürzere oder längere Zeit verweilen wollte, und wozu sie sich anschaulicher Hilfsmittel bedienen mußte.

Die Einfühlung hat eine bestimmte Gesetzmäßigkeit des Gefühlslebens zur Voraussetzung, nämlich die Tatsache, daß jedes Gefühl die Tendenz hat, sich in seiner Existenz zu erhalten. Dementsprechend lenkt es die Aufmerksamkeit

auf solche Vorstellungen, die von derselben Gefühlsbetonung sind — eine Erscheinung, die vermittelt der Gelegenheitsbeobachtung des täglichen Lebens leicht nachzuprüfen ist. In der Einfühlung gab die Vp dieser rein mechanischen Tendenz des Gefühls nach und unterstützte durch Willkürprozesse den Selbsterhaltungstrieb des Gefühls, da sie einsah, daß in diesem Verfahren ein Weg lag, die vom Vl gegebene Anleitung zu erfüllen. Die Hilfsmittel, wodurch die Vpn die Einfühlung in die Situation der Vorlage erreichten, waren dreifach. Zunächst bedienten sie sich der intensiven Veranschaulichung der Vorlage. Nicht nur der Gesichtssinn, auch das Gehör, schier alle Arten der Sinnesempfindung wurden vorstellungsmäßig herangezogen, wie es das folgende Beispiel erläutert.

Vp VIII 28: „Zuerst Lustgefühle, dann Betrachten, sehr starke Einfühlung. Dann Temperaturempfindungen: heiße Luft, Gewitter im Anzug, Wasser spritzt einem auf die Hände. Dann Druckempfindungen: Bewegungen, die man mit dem Ruder macht, in den Händen.“

Ein anderer Weg der Einfühlung war die Reproduktion. Die Vp fixierte gefühlsverwandte Erinnerungen und nährte damit das Gefühl. So rief ein stimmungsvolles Landschaftsbild Erinnerungen an Wanderungen wach, und die Vp ging ihnen absichtlich nach, um den Stimmungsgehalt der Vorlage zu genießen.

Das anziehendste und lehrreichste Verfahren, das die Vpn einschlugen, um zum Miterleben der Situation zu kommen, bildete die Erweiterung der Vorlage durch willkürliche Annahmen. Die Vpn brachten hier mehrmals Phantasieleistungen zustande, denen man eine gewisse Höhe dichterischer Kunst nicht absprechen kann, ja wir dürfen annehmen, in diesen Protokollen dem Werdegang des künstlerischen Schaffens etwas nahegekommen zu sein. So wurde eine Vp gegenüber dem ihr noch unbekannten Bilde „Iphigenie“ von Feuerbach durch die aus dem Bilde sprechende Sehnsucht angeregt, an einen in der weiten Welt herumreisenden Geliebten zu denken, nach dem die auf dem Bilde dargestellte Person verlangt.

Ein Text, der rein abstrakt von dem Wunsch handelte, über alles Irdische erhaben zu sein, ließ bei einer Vp einen alten Mann erstehen, der alles genossen hatte und nicht befriedigt war.

Vp XII lieferte ein besonders merkwürdiges Protokoll. Die Vorlage sprach vom Anstand beim Anhören einer Rede. Auch wenn der Vortrag nicht gefalle, sei es Pflicht, aufmerksam zu sein und Ruhe zu halten. Die Vp benutzte die drei Minuten, um die Angemessenheit des Textinhalts zu „erfühlen“.

XII 6: — „Während des Vorlesens (sc. der Vorlage durch Vl) sah ich mich in einer Versammlung und in der Kirche. Ich sah in der Versammlung den Redner am Pult und auch den Prediger auf dem Predigtstuhl gleichzeitig. Der Prediger war etwas undeutlich. Während des Nachdenkens sah ich auch die Handbewegungen beim Sprechen. Dann fühlte ich gleichsam, wie in der Versammlung Geräusche waren und ein Stock fiel, wie ich dann innerlich aufgebracht und entrüstet darüber war, weil ich durch diese Geräusche nichts hörte, und fühlte, daß dadurch der Vortragende gestört werden könnte; und in der Kirche hörte ich

husten, und es war mir so, als wenn ich eine Bewegung machte mit den Armen und rufen wollte, man solle doch ruhig sein. Dann sah ich auch ganz deutlich die Bewegungen des Vortragenden während des Vortrags und der Predigt, und ich fühlte auch so bei manchem meine Zustimmung, es war mir so, als wenn ich sagte: So ist es richtig. Gefühl der Befriedigung, wie ich genau inhörte; fühlte auch, wie ich mit den Schultern zuckte, wenn mir etwas zweifelhaft erschien.“

d) Als eine letzte Methode, die der Vorstellungsgewinnung des Betrachtenden diene, ist die Reproduktion anzusehen, d. h. die Vp überließ sich lediglich der Erinnerung und verhielt sich anschauend. Doch war hier ein wesentlicher Unterschied zu beachten. Das eine Mal kam ein Vorstellungskomplex auf, der mit der Ausgangsvorstellung durch eine logische Beziehung verknüpft war — es handelte sich um Fälle der Ähnlichkeits- und Kontrastreproduktion. So fand sich häufig, wenn die Vorlage ein entsprechendes Moment enthielt, daß in der Vp eine persönliche Erinnerung wach wurde, die zu dem Gelesenen eine Parallele bedeutete oder zu ihr im Widerspruch stand. Die Vp sagte sich etwa: Bei der und der Gelegenheit habe ich ebenso gehandelt, oder etwa: Die Lage des heutigen deutschen Volkes ist eine durchaus andere, als der Text besagt.

Bestand demnach hier eine Beziehung zwischen den Vorstellungen (Ähnlichkeit, Verschiedenheit), die von der Vp erkannt und fixiert wurde, so gab es andere Fälle, in denen jegliche Beziehung zwischen den Vorstellungen fehlte und die Reproduktion rein äußerlich auf Grund einer zufälligen Berührung in Raum oder Zeit bedingt war. Die Vorstellungsabfolgen dieser Protokolle stellten eine Kette von Vorstellungen dar, die man in der Psychologie unter dem Namen „diffuse“ Reproduktionen kennt; es waren Träumereien.

Vp III 4: ... „Während des Nachdenkens: Ich kann ihn (Kaiser Vespasian) nicht unterbringen (historisch). Dabei starke Unlust über mangelnde Geschichtskenntnisse. Die ganze römische Zeit steigt auf. Anschließend Cäsar-Lektüre mit vielen visuellen Bildern vom Zimmer usw. Anschließend Erzählungen von Gymnasiasten über die Lektüre, Erinnerungen an die Jugend, Auftauchen eines Jugendfreundes, dessen Schwester, die meine beste Freundin war, deren Elternhaus, wo wir musizierten und spielten, Erinnerungen an deren späteren Tod und damit Versetztwerden in die Berufszeit, Auftauchen der Stadt, wo ich damals war, der Bibliothek, wo ich die Todesnachricht bekam. Alles lebhaft, doch ohne Trauer; ohne Trauer, weil nun Gedanken über den Tod kamen mit Rücksicht auf meine Ansicht, daß der Tod Erlösung ist. Dabei Begleitvorstellungen, visuelle Bilder des Sarges, Blumen, Kränze, daran anknüpfend Erinnerungen an den Tod meiner Mutter, und sofort wieder das Todesproblem stark im Vordergrund, das mir damals als ungelöst stark zu schaffen machte.“

Die bisher besprochenen Methoden des antizipierenden Schemas (Frage), der Visualisierung, der Einfühlung, der Reproduktion hatten wir unter der Bezeichnung „spezielle“ Methoden zusammengefaßt, weil sie unmittelbar und im besonderen der Gewinnung von Vorstellungen galten. Im folgenden sollen die in unsern Versuchen zutage getretenen „allgemeinen“ Methoden behandelt werden, d. h. solche Willkürschritte der Vp, die den Vorstellungsverlauf als ganzen betrafen und nur in entfernterer Beziehung zur Vorstellungsauslösung standen, indem sie lediglich Voraussetzungen der speziellen Methoden waren.

Was die allgemeinen Methoden offenbarten, war die größere oder geringere Abhängigkeit der Vpn von der Vorlage. Es sei an unsere Versuchsanordnung erinnert: Nach einer kurzen Darbietung wurde die Vorlage den Vpn entzogen. Die Weise und das Maß, wie die Vpn die Vorlage dann im Auge behielten, ergaben ein lehrreiches Bild. Als allgemeine Methoden ließen sich drei charakteristische Erlebnisse herausstellen.

a) Manche Protokolle zeigten, daß die Vpn aus den Textvorlagen einfach ein einziges Wort oder einen Satz heraushoben und ohne Berücksichtigung des weiteren Textes auf dieses Element ihr ganzes Gedankengebäude gründeten. Das Teilmoment der Vorlage, das Wort oder der Satz, wurde von der Vp in der Regel mit einer andern Vorstellung zu einem Sachverhalt verknüpft, worauf sich weitere Denkopoperationen anschlossen. Meistens fand zuerst eine Annahme mit nachfolgendem Begründungsprozeß statt. So war bereits ein reger Gedankenfluß gesichert.

Vp XIII 6: „Habe mich nach dem Auffassen des Inhalts gleich dem Worte Menschenfreund zugewandt. Dann gedacht, daß Menschenfreundlichkeit in jedem Menschen als Anlage schlummert. (Annahme!)“

Vp XI 25: „Bei dem Ausdruck ‚die Ärmsten‘ dachte ich während des Vorlesens: Davon könnte man weitergehen. ... Ging wieder auf ‚die Ärmsten‘. Dachte dann, wie viele gerade die Beschäftigung mit den unter ihnen Stehenden ablehnen und sich in ihren Kreis einschließen. ...“

Bei Bildvorlagen fand sich ein verwandtes Verfahren, indem die Vp aus der Darstellung einen Begriff abstrahierte, so aus der Darstellung des Sämanns den Begriff „säen“, aus dem Bilde einer Schar Kinder unter Aufsicht einer Ordensschwester den Begriff „Erziehung“.

Es muß ausdrücklich bemerkt werden, daß in den Fällen, in denen die Vp ein Teilmoment der Vorlage als Ausgangspunkt ihrer Vorstellungstätigkeit wählte, dieses Teilmoment stets begrifflich-allgemeiner Natur war. Die Protokolle, die die Teilabstraktion aufwiesen, enthielten von den speziellen Methoden fast nur das antizipierende Schema; auch standen in solchen Vorstellungsabfolgen die logischen Beziehungen im Vordergrund.

b) Eine gerade entgegengesetzte allgemeine Methode bildete die schrittweise Behandlung der Vorlage, ein mehr oder weniger vollständiges Abtasten nach Inhalt oder Form. Die Vp machte ihre Vorstellungsbewegung von der Vorlage nicht los, sei es, daß der Inhalt, etwa die Situation einer Erzählung, im ganzen und einzelnen berücksichtigt wurde, sei es, daß die Vorlage in ihrer äußeren Form Teil für Teil eine Behandlung erfuhr, indem die Vp sie in einer dauernden Vorstellung sich gegenwärtig hielt. Die Gedankentätigkeit war hier meistens weniger begrifflich-allgemein, und wo sich eine derartige Vorstellungsentfaltung fand, war sie doch so gering, daß schon bald die Vorlage erneut ins Auge gefaßt wurde. Nach den Ausführungen über Visualisierung und Einfühlung ist es klar, daß für diese speziellen Methoden die Ganzberücksichtigung der Vorlage eine notwendige Vorbedingung war. Deshalb verdienen hier solche Protokolle be-

sondere Beachtung, die nicht eine ausschließliche Verwendung dieser speziellen Methoden im Einzelfall aufweisen.

Soweit der Vorstellungsverlauf überhaupt zu analysieren war, traten hier Visualisierung, Einfühlung, Reproduktion nebeneinander auf, dagegen fehlte das antizipierende Schema fast ganz. So kann man schon ahnen, daß diese Vorstellungsabfolgen nicht die streng logische Gebundenheit besaßen wie in den Erlebnissen, die unter Teilbehandlung und antizipierendem Schema standen — es fehlte der Gedankenfluß.

Aus der Niederschrift werden die Stellen angeführt, in denen die Vp sich auf die Vorlage bezog.

V 10: „Attila sehe ich dem Papst entgegenkommen ...

Dann habe ich mich gefragt, was den Attila so gnädig gestimmt hat ...

Dann kam mir der Gedanke, der schon beim Lesen gekommen ist, daß Leo als Löwe bezeichnet wird ...

Interessiert hatte ich mich für die hl. Männer, die mitgekommen sind

Ich sehe den Papst auch auf der Rückreise“

Im folgenden Protokoll hatte die Vp dauernd die Vorstellung des ihr vorgelegten Bildes vor sich; sie kam indessen zu keiner nennenswerten Leistung.

Vp VII 31: „Nach dem Weglegen der Vorlage ging ich absichtlich das Ganze noch einmal durch und hatte eine lebhafte Vorstellung Ich ertappte mich bei dem Versuch, mir die Sache noch einmal vorzustellen, beim Formulieren Dann stellte ich mir die Frage: Was soll hier versinnbildet werden? Darauf fand ich keine Antwort.“

c) Es erübrigt noch, eine letzte allgemeine Methode zu erwähnen, die mit jeder der beiden andern verwandt ist. Bedeutete die Teilbehandlung die größte Unabhängigkeit der Vp von der Vorlage und die schrittweise bzw. Ganzbehandlung die größte Abhängigkeit, so zeigten manche Niederschriften eine Zwischenstellung gegenüber der Vorlage. Der Vorstellungsverlauf kam wohl von der Vorlage los und hielt sich eine Weile; auf einmal sah die Vp sich veranlaßt, zur Vorlage zurückzukehren. Neben Beispielen, die eine einmalige Rückkehr aufweisen, gibt es eine ganze Reihe mit zwei- und dreimaliger Rückkehr. Der nächste Grund war offenbar das Bestreben der Vpn, in eine andere Gedankenrichtung zu kommen. Es gibt mehrere Niederschriften, die ausdrücklich bekunden, daß die gerade behandelten Gedanken der Vp nicht zusagten, und daß sie deswegen erneut auf die Vorlage zurückgegriffen hatte. Meistens trat diese Methode dann auf, wenn die spezielle Methode des reproduktiven Verhaltens die Vp so weit abseits führte, daß sie, um den Ausdruck der Vpn zu gebrauchen, „vom Thema abkam“.

Ein Rückblick auf die bisherigen Darlegungen muß ergeben, daß die allgemeinen und speziellen Methoden in einer bestimmten Zuordnung zueinander standen. Die Teilbehandlung war mit der schematischen Antizipation und auch mit der Reproduktion verknüpft. Diese beiden speziellen Methoden brachten den Vorstellungsverlauf über die Vorlage hinaus. Die Vp konnte sich auf der

eingeschlagenen Bahn fortbewegen, weil das antizipierende Schema genügend Vorstellungen heranzog und logische Geschlossenheit wahren ließ. Ferner hatten die Reproduktionen einen mehr allgemeinen Inhalt, d. h. bei ihnen standen die logischen Beziehungen im Vordergrund.

Die Ganzbehandlung hatte gewöhnlich die speziellen Methoden der Visualisierung und Einfühlung im Gefolge. Die Vorlage mußte hier in mehreren, wenn nicht allen Teilen von der Vp berücksichtigt werden, wenn das beabsichtigte Erlebnis zustandekommen sollte. Die andern Fälle der Ganzbehandlung offenbarten das Fehlen bzw. das baldige Versagen jeglicher spezieller Methode.

Die letzte der allgemeinen Methoden, die Rückkehr zur Vorlage, war meistens eine Folge der speziellen reproduktiven Methode, und zwar der auf die Berührungsassoziation sich stützenden diffusen Reproduktionen. Zwischen den einzelnen Vorstellungen bestand kein Beziehungszusammenhang, und die Vp, sich dessen bewußt, beabsichtigte, durch die Rückkehr zur Vorlage sich dem Gedankenkreis der Ausgangsvorstellung, der Vorlage, wieder zu nähern.

2. Während wir in den vorausgegangenen Darlegungen wegen der Neuheit unseres Wissenszweiges und der Wichtigkeit des deskriptiven Befundes einer größeren Ausführlichkeit nicht entraten zu können glaubten, erlauben die folgenden Überlegungen eine knappe Zusammenfassung, um dann wieder einer praktischen Auswertung der Ergebnisse mehr Aufmerksamkeit zu schenken.

Die letzte Erklärung der von den Vpn angewandten Methoden liegt in der Individualität der Vpn. Eine prozentuale Verrechnung machte nämlich die Scheidung der Vpn in zwei Gruppen nötig. Sechs Vpn — Gruppe A — zeichneten sich aus durch auffallend häufigen Gebrauch des antizipierenden Schemas gegenüber den andern speziellen Methoden und durch vorwiegende Anwendung der Teilabstraktion, was die Behandlung der Vorlage betrifft. Dagegen trat bei den andern sieben Vpn — Gruppe B — das antizipierende Schema zurück zugunsten der visualisierenden, einfühlenden, reproduktiven Verhaltensweise. Von den allgemeinen Methoden kamen besonders die schrittweise Behandlung und die Rückkehr zur Vorlage zur Anwendung.

Es ergab sich nun die Frage: Woher diese Verschiedenheit? Eine eingehende Analyse aller Methoden und der durch sie erzielten Leistungen brachte folgendes zutage. Die Phantasiewelt der Vpn ließ sich dahin kennzeichnen, daß ihre einzelnen Vorstellungen von Natur einmal einen mehr allgemeinen (Gruppe A), das andere Mal einen mehr speziellen Inhalt (Gruppe B) hatten. Als Allgemeinvorstellung wäre folgendes Erlebnis anzusehen:

Vp XI 28: „Es fiel mir ein, wie oft Meinungen, Ansichten, die fest gewurzelt waren, durch einen Anstoß sich ändern, sogar ins Gegenteil umschlagen.“

Dagegen ist folgende Vorstellung speziell zu nennen:

Vp II 29: „...Erinnerte mich einer Szene im Dom während des Weltkrieges, als zum erstenmal das Friedensgebet des Papstes vom Kardinal gebetet wurde.“

Je nachdem nun eine Vp mehr mit allgemeinen oder speziellen Vorstellungen begabt war, wandte sie die oben dargestellten Methoden an. Bei der Eigenart der Anleitung mußte jede Vp so vorgehen, wie es ihr am leichtesten fiel. Die Allgemeinvorstellungen haben aber die Neigung, sich zu spezialisieren, und so wurde aus einer allgemeinen Vorstellung, einem Schema, ein antizipierendes Schema, d. h. die Vp gab der Neigung der Allgemeinvorstellungen nach und leitete intellektuelle Prozesse ein zur Spezialisierung der Vorstellungen. Daher die Menge der Fragen bei den Vpn der Gruppe A.

Was die Teilbehandlung der Vorlagen angeht, so ist zu sagen: In allen Fällen hatte der aus der Vorlage abstrahierte Teil einen durchaus allgemeinen Charakter. Es ist nun eine aus der Logik wohlbekannte Tatsache, daß, je ärmer ein Begriff an Merkmalen, um so größer sein Umfang ist, und je inhaltsärmer zwei derselben Gattung angehörende Begriffe sind, um so mehr nähern sie sich dem Gattungsbegriff, d. h. psychologisch, um so mehr Beziehungen lassen sich an ihnen feststellen. Es sei daran erinnert, daß die Vpn das aus der Vorlage abstrahierte Teilmoment mit einer andern Vorstellung aus ihrer Phantasiewelt in einen Sachverhalt brachten, also die beiden Vorstellungen durch eine Beziehung miteinander verbanden. Deshalb bot aber eine möglichst allgemeine Vorstellung hier den besten Anknüpfungspunkt, denn eine spezielle sagte der Vorstellungseigenart der Vp weniger zu.

Die von den Vpn der Gruppe B vorwiegend gebrauchten Methoden, nämlich Visualisierung, Einfühlung, Reproduktion sowie Ganzbehandlung und Rückkehr zur Vorlage ließen sich ebenfalls von ihrer Vorstellungsbegabung verständlich machen. Die Vorstellungswelt dieser Vpn bewegte sich von Natur überwiegend in ganz speziellen Gegebenheiten. Es wäre verkehrt, wollte man meinen, das häufige Auftreten von Visualisierung liege in einer entsprechenden besonderen Veranlagung der Vpn begründet; dagegen ließen sich einwandfreie Belege ins Feld führen. Vielmehr ermangelte diesen Vpn die Fähigkeit, antizipierende Schemata zu bilden, denn die Allgemeinvorstellungen waren bei ihnen nur schwach vertreten. Überließen sie sich aber ihren speziellen Vorstellungen, dann geriet der Vorstellungsverlauf schon bald so weit von dem Gedankenkreis der Vorlage ab, daß auch nicht die geringste Spur eines Sinnzusammenhangs mit ihr oder unter den einzelnen Vorstellungen mehr bestand. Die Vpn kamen „aus dem Hundertsten ins Tausendste“. Es liegt ja in der Natur der Vorstellungen, daß ihnen, je spezieller sie werden, um so weniger gemeinsame Merkmale bleiben, und so war denn als verknüpfendes Band der Vorstellungen einzig die Berührungsassoziation übrig; diese aber ist ein Produkt des Zufalls und läßt innere Verwandtschaft der Vorstellungen vermissen. Um nun bei der Sache zu bleiben, d. h. sich mit der Vorlage zu beschäftigen, mußten die Vpn zu andern Methoden greifen, sobald die Vorlagen derart waren, daß sie geeignete Anknüpfungspunkte boten. So läßt ein erzählender Text infolge seiner Beschaffenheit beim Lesen bzw. Hören visuelle Vorstellungen aufkommen, die nun von den

Vpn aufgegriffen wurden als ein willkommenes Hilfsmittel, um der blinden Assoziation zu entgehen. Denselben Erklärungsgrund verlangt das häufige Auftreten der Einfühlung bei Gruppe B. Es sei nochmals betont, eine besondere Veranlagung lag bei diesen Vpn nicht vor. Visualisierung und Einfühlung machten lediglich den Eindruck von Hilfsmethoden. Versagten diese beiden Methoden, dann setzte in den meisten Fällen die mechanische Reproduktion ein, die, je spezieller die Vorstellungen waren, um so mehr sich einer planlosen Träumerei näherte. Intellektuelle Operationen fehlten, weil das antizipierende Schema fehlte.

Das Verständnis der allgemeinen Methoden macht nunmehr auch für Gruppe B keine Schwierigkeiten mehr. Wie schon erwähnt, Visualisierung und Einfühlung forderten einerseits die Ganzbehandlung der Vorlage, andererseits führte die zusammenhanglose Reproduktion der Vorstellungen die Vp immer wieder zur Rückkehr zur Vorlage, um die Berührung mit dem vorgelegten Stoff wiederzugewinnen und ihre Gedankenarbeit von neuem zu versuchen.

3. Aus den beiden behandelten Abschnitten ergibt sich von selbst die Frage: Welchem Typus der Vpn kommt der höhere Wert zu? Ferner: Ist es möglich, der Betrachtungspraxis Winke zu geben, die einen unbedingten Erfolg versprechen?

Auf Grund der von uns angestellten Versuche ist zu sagen: Haben die vorwiegend mit speziellen Vorstellungen begabten Vpn in der Vorlage nicht die Möglichkeit, die Visualisierung oder Einfühlung anzuwenden, oder lehnen sie diese Methoden ab, so führen ihre Bestrebungen, der Anleitung zu genügen, meistens zu Fehlleistungen, wenn man vom religiös-asketischen Standpunkt das Ziel darin erblickt, aus der Vorlage etwas Neues bzw. Werthaltiges zu gewinnen. Indem die Vpn auf sich selbst gestellt waren, ohne daß sie von außen ein näher bestimmtes Denkziel hatten, geriet ihre Vorstellungsbewegung infolge des speziellen Charakters der einzelnen Vorstellungen in nutzlose Träumereien, oder die Vpn erschöpften sich in Bemühungen, aus der Vorlage „etwas herauszuholen“. Dagegen muß man es der Visualisierung und der Einfühlung zuge stehen, daß sie durchaus einwandfreie Bearbeitungen der Vorlagen sind. Man kann vermuten, daß diese Methoden einen hohen Eigenwert haben — es sei nur erinnert an die Bedeutung der Gefühle für das Willensleben —, aber dennoch ist folgendes zu beachten: Nicht jede Vorlage eignet sich für eine solche Bearbeitung, und längst nicht jeder Mensch ist für diese Methoden hinreichend befähigt. Als die einzige Methode, mit der man an jeden Stoff gehen kann, und deren Gebrauch jedem normalen Individuum möglich ist, für die die zeitliche Dauer keine Rolle spielt, bleibt das antizipierende Schema. Gab man deshalb den Vpn der Gruppe B, die in ihrer eigenen Vorstellungswelt nicht genügend Schemata aufzuweisen hatten, von außen eine Methode in der Form antizipierender Schemata an die Hand, so entstand aufs neue die Frage, wie nunmehr diese Vpn reagierten. Die Antwort brachten die Ergebnisse von Vergleichsversuchen, die nach dem

Muster des von J. Lindworsky² aufgestellten Intelligenztests vorgenommen wurden. Die Vpn erhielten Denkaufgaben, zu denen sie so viel Lösungen zu geben hatten, als ihnen nur möglich sei. Es zeigte sich, daß die Vpn der Gruppe B hier geradezu Glänzendes leisteten. Vermöge ihrer Veranlagung mit speziellen Vorstellungen fanden sie immer wieder neue, voneinander verschiedene Begriffe.

Die Anwendung auf die Betrachtungspraxis war damit gegeben: Legt man Individuen vom Typus B ein System entsprechender Fragen vor, dann muß auch ihnen eine streng gedankliche Betrachtung gelingen.

Es bleibt daher der Typus A als der besser befähigte, um einen Gegenstand gedanklich zu durchdringen, jedoch muß man sich vor der Meinung hüten, als wären hier Fehlleistungen unmöglich gewesen. Die Vorbedingungen für eine rege Vorstellungsentfaltung, die schematischen Antizipationen, waren freilich vorhanden, doch hatten zwei Vpn die Eigentümlichkeit, daß die Entfaltung sich relativ langsam vollzog, so daß auch hier äußere Hilfsmittel in Form von ganz speziellen Fragen sich empfehlen oder die Betrachtungsdauer entsprechend ausgedehnt werden muß.

Die übrigen Vpn der Gruppe A stellten nach unsern Befunden einen Typus dar, der in der Betrachtungspraxis am leichtesten zu fruchtbarer Gedankenarbeit kommen dürfte. Die höhere Bereitschaft von Allgemeinvorstellungen gegenüber den individuellen Reproduktionen gibt dem Individuum Gesichtspunkte an die Hand, und eine Begabung, die Allgemeinvorstellungen rasch in möglichst spezielle Vorstellungen zu entfalten, führt zu einem tiefen Eindringen in den Betrachtungsgegenstand und ermöglicht, eine relativ lange Zeit ohne äußere Hilfe in der betrachtenden Vorstellungstätigkeit zu verharren.

Noch einmal sei hervorgehoben: Typus A vermag mit Hilfe des antizipierenden Schemas jede Art von Betrachtungsstoff zu bearbeiten, Typus B kommt nur gegenüber Stoffen, die Gelegenheit zu Visualisierung und Einfühlung geben, zu sachlicher Behandlung, während in andern Fällen die ihrer Phantasie eigentümlichen speziellen Vorstellungen zu planloser Gedankenspiellerei führen. Ein für alle Fälle gutes Hilfsmittel der Betrachtung ist deshalb wohl das antizipierende Schema, das das Individuum, sofern es selbst nicht über ein genügendes Maß verfügt, der Außenwelt entlehnen muß.

In diesem Zusammenhang sei auf ein Büchlein verwiesen, dessen Verfasser mit dem Blick des gesunden Menschenverstandes bereits das Richtige erkannt hat, und dessen Übereinstimmung mit unserer Ansicht eine Rechtfertigung unserer Versuche sein dürfte. Unter dem Titel: „An den Quellen der Andacht oder: Wie bringe ich eine gute Betrachtung fertig?“³ schlägt P. Petrus Wachter O. S. B. den Seelen, die bei der Betrachtung große Mühe haben, vor, jeden

² Psychische Mängel und Vorzüge bei der Lösung von Denkaufgaben, Zeitschrift für angewandte Psychologie, 18 (1920), 74 ff.

³ Regensburg 1921.

Betrachtungssstoff mit einer Reihe von Fragen zu bearbeiten. Die vom Autor aufgestellten Fragen sind unter einem vierfachen Gesichtspunkt in ein System gebracht, nämlich der Anbetung, des Dankes, der Sühne, der Bitte. Wir führen die einzelnen Fragen an und verweisen im übrigen auf das Buch selbst, das eine ausführliche Anleitung zur Handhabung der Fragen bietet.

1. Anbetung.

Welche göttlichen Vollkommenheiten offenbaren sich hier?

Welche Tugenden Jesu finde ich heraus?

Was kann ich tun, um meine Anerkennung und Huldigung zu bezeigen?

Wie zeigen die Engel und Heiligen ihre Huldigung wegen dieser Eigenschaften?

Was opfere ich dem Herrn auf, um ihn besonders anzubeten?

Was fordert mich zu besonderer Liebe Gottes auf?

2. Dank.

Welche göttlichen Wohltaten finde ich an diesem Geheimnis heraus?

Welchen Wert haben dieselben für mich?

Welche Ehre und Liebe erweise ich dafür dem Herrn?

Was kann ich als Gegenleistung für den Herrn und seine Ehre tun?

Habe ich diese Wohltaten bisher gut angewendet, und wie muß ich sie fortan gebrauchen, daß sie zu Gottes Ehre und Verherrlichung gereichen?

3. Sühne.

Welche Forderungen sind in dem Geheimnis für mich enthalten?

Wie habe ich sie bisher erfüllt?

Warum habe ich diese Fehler gemacht?

Wie ist das alles zu beurteilen?

Worauf muß ich besonders achten, daß es besser wird?

Was treibt mich dazu an?

Welchen Ersatz leiste ich dem Herrn für meine Vernachlässigungen?

Welche Güter bietet das Geheimnis, die ich zum Ersatz dem Herrn aufopfern kann?

4. Bitte.

Um was habe ich jetzt zu beten?

Welche Bedeutung hat das für mich?

Wie sehr ist es mir notwendig?

Welchen Schaden erleide ich, wenn es mir versagt bleibt?

Was opfere ich dem Herrn aus der heutigen Betrachtung auf, um Erhörung zu finden?

An welche Heiligen wende ich mich um ihre Fürbitte?

Wer sich die Mühe nimmt, nach einem solchen Plan einen religiösen Stoff durchzudenken, wird ohne Zweifel für sein Innenleben reichen Gewinn haben. Die Betrachtung ist, das läßt sich nicht leugnen, ein Hauptmittel der Seelenkultur für sich und andere. Erst die selbst erarbeitete Einsicht macht uns einen Gedanken wirklich zu eigen und gibt dem gesprochenen Wort — es sei an Kanzel- und Individualseelsorge erinnert — die wirkende Kraft der Wahrheit.

Die Sekten der Gegenwart und ihre Abwehr.

Von Privatdozent Pfarrer Dr. F. Hünermann in Sehtem b. Bonn.

Seit dem für Deutschland so ungünstigen Ausgang des Weltkrieges hat in unseren städtischen Pfarreien, aber manchenorts auch auf dem Lande eine starke Propaganda moderner Sekten eingesetzt. Die Kölner Diözesansynode vom 10. bis 12. Oktober 1922 sah sich deshalb genötigt, neben anderen Gefahren, die dem katholischen Christen drohen, auch auf die Sektengefahr hinzuweisen und die Seelsorger aufzufordern, diesen Gefahren mit den geeigneten Mitteln entgegenzutreten¹. Die Voraussetzung für diese seelsorgliche Aufgabe der Abwehr des modernen Sektenwesens ist die Kenntnis desselben. „Der Seelsorger muß diese Irrungen kennen“, so fordert deshalb die Kölner Diözesansynode². Dieser Aufsatz soll daher einen Beitrag zum tieferen Verständnis der Sekten liefern und die Mittel der Abwehr angeben, die für den katholischen Seelsorger in Frage kommen.

Das eigenartige Wesen der Sekte tritt am deutlichsten in die Erscheinung, wenn man die Sekte mit der Kirche vergleicht³. Es ist dabei selbstverständlich, daß für den katholischen Theologen die katholische Kirche unter allen Kirchen, Sekten und Gruppen die einzig rechtmäßige Stiftung des Erlösers Jesus Christus ist, und daß sie diesen Anspruch mit keiner anderen Form des Christentums teilen kann. Das schließt aber nicht aus, daß die katholische Kirche und ihre Theologen die übrigen christlichen Gemeinschaften, seien sie nun Kirchen oder Sekten, als geschichtlich gewordene Formen des Christentums behandeln können⁴. Bei allem grundsätzlichen Festhalten an der Einzigartigkeit der katholischen Kirche als der Stiftung Christi dürfte es deshalb möglich und statthaft sein, sie mit den anderen großen Gemeinschaften, die wir Kirchen zu nennen pflegen, zusammenzufassen und den kleineren Gemeinschaften, den Sekten, gegenüberzustellen. Bei einer solchen Gegenüberstellung der „Kirche“ und „Sekte“ kommt es vor allem auf die soziologische Seite an. Zu den Kirchen rechnen wir neben der katholischen Kirche, die als die machtvollste und umfassendste Erscheinung die soziologische Eigenart der Kirche am stärksten ausgeprägt hat, die morgenländische Kirche, die sich gerne als die „orthodoxe

¹ Vgl. die Diözesansynode des Erzbistums Köln 1922 am 10., 11. und 12. Oktober, Köln 1922, 52 f.

² A. a. O., 53.

³ Vgl. dazu J. A. Möhler, Symbolik.⁷ Regensburg 1909, 455—459; Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen 1912 (Gesammelte Schriften 1. Band), 358—426; E. Haack, Kirche und Sekten. Schwerin 1921; Hermann Bauke, Kirche, Kirchen und Sekten. In den Preuß. Jahrbüchern 187 (1922) 214—232.

⁴ Vgl. Matthias Reichmann S. J., Konfessionelle Verständigung. (Flugschriften der Stimmen der Zeit“, 21. Heft.) Freiburg 1920, 24; H. Mulert in Theol. Literaturzeitung 47 (1922), 23 findet den Standpunkt Reichmanns bzw. der katholischen Theologie begreiflich und meint: „Immerhin ist von hier aus weiterzukommen.“

katholische und apostolische Kirche⁵ bezeichnet, sowie die lutherische und reformierte Kirche, die aus der Reformation des 16. Jahrhunderts entstanden sind. Diesen Kirchen stehen die zahlreichen kleineren Gebilde gegenüber, die wir als Sekten zu bezeichnen pflegen.

Der Unterschied der Kirche und Sekte liegt nun zunächst in der Verschiedenheit der grundsätzlichen religiösen Einstellung. Die religiöse Einstellung der Kirche ist wesentlich universalistisch, die der Sekte individualistisch. Der Universalismus der Kirche besteht darin, daß sie nicht nur darauf ausgeht, einzelne Menschen zu gewinnen und religiös-sittlich zu führen, sondern daß ihre Tendenz auf religiöse und sittliche Beeinflussung der Massen geht. Dieser kirchliche Universalismus ist begründet in den christlichen Heilsgedanken. Weil Christus für alle Menschen gestorben ist und allen das Heil und die Seligkeit erworben hat, war das Christentum von Anfang an bestrebt, Menschheits- und Weltreligion zu werden. Daher erklärt es sich, daß gerade die älteste und größte der christlichen Kirchen, die römisch-katholische Kirche, von früh an den Namen der „catholica“ trägt. „Ignatius von Antiochien bezeugt erstmals die Bezeichnung katholisch (Smyrn. 8, 2), und er gibt auch sofort den Grund an, weshalb die Kirche katholisch sein, d. h. die Wesensanlage haben müsse, sich über die ganze Erde (καθ' ὅλον) zu verbreiten und die gesamte Menschheit zu umfassen. »Wo Christus ist, da ist auch die katholische Kirche.« Weil Christus als Erlöser der gesamten Menschheit erschienen ist, darum ist auch sein Leib wesensmäßig auf die gesamte Menschheit bezogen. In ihm ist bereits keimhaft die ganze erlösungsbedürftige Menschheit gesetzt. Das Wesen der Kirche gelangt darum nicht eher zur Vollendung, als bis sie in fortschreitendem Prozeß die ganze Menschheit ergriffen hat. Der Drang auf die ganze Menschheit hin ist ihr wesentlich⁶.“ Aber auch die anderen christlichen Kirchen haben, wenn auch nicht in dem starken Maße wie die römisch-katholische, die universalistische Tendenz. Auch sie wollen für die Menschheit da sein, um sie zu gewinnen und zum Heile zu führen. Aus dieser Tendenz heraus sind die Kirchen Volkskirchen und Missionskirchen geworden. Auch ihr Bemühen, auf die Kultur der Völker einzuwirken, sie in christlichem Geiste zu formen und zu durchdringen, erklärt sich hieraus. Wiederum hat dieses Bestreben, kulturgestaltend und kulturfördernd zu wirken, am stärksten die römisch-katholische Kirche gezeigt. Sie hat die antike Kultur verchristlicht und auf den Trümmern der Völkerwanderung eine neue christlich-germanische Kultur geschaffen. In ähnlicher Weise haben auch die anderen christlichen Kirchen dieses Bestreben gezeigt, am wenigsten wohl die „orthodoxe“ Kirche des Morgenlandes. Wie A. v. Harnack in seiner geistvollen Studie über den Unterschied der katholischen Kirche von der morgen-

⁵ F. Loofs, Symbolik oder christliche Konfessionskunde. 1. Bd. Tübingen und Leipzig 1902, 117.

⁶ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus. Augsburg 1924, 87.

ländischen⁷ gezeigt hat, ist gerade der Verzicht auf Kulturförderung für die morgenländische Kirche bezeichnend. — Im Gegensatz zu dieser universalistischen Einstellung der Kirche steht die individualistische der Sekte. Grundsätzlich verzichtet die Sekte darauf, Volkskirche zu werden und Massenseelsorge zu treiben. Sie will ihre Mitglieder lediglich durch persönlichen Entschluß gewinnen, der naturgemäß immer nur einzelne zu ihr führt. Aus dieser individualistischen Einstellung heraus verwerfen z. B. die täuferischen Sekten die Kindertaufe und taufen erst Erwachsene bzw. taufen ihre Mitglieder erneut, wenn sie als Kinder in einer der großen Kirchen getauft worden waren. Wie das offizielle Glaubensbekenntnis der deutschen Baptisten ausdrücklich fordert, muß zuerst der Glaube da sein, dann erst kann und darf getauft werden. „Die Taufe soll in dem Täufling das Bewußtsein seiner Errettung und Seligkeit bestimmter und kräftiger hervorrufen. Dies kann aber nur da geschehen, wo Gott zuvor durch seinen Heiligen Geist den wahren, seligmachenden Glauben an den Sohn Gottes gewirkt hat⁸“. Auch die Entstehung der meisten Sekten wird nur verständlich von ihrer einseitigen, individualistischen Grundeinstellung aus. Da die Kirchen als Volkskirchen Massen seelsorglich zu betreuen haben, herrscht notwendig in ihnen eine mehr oder weniger starke Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit, zwischen dem Leben und Verhalten der Kirchenmitglieder, wie es sein sollte, und wie es tatsächlich ist. Die Sektenstifter benützen fast ausnahmslos diese Spannung, um damit ihre Absonderung von der Kirche zu begründen. Mit Recht bemerkt daher *Scheurlen*: „Das Sektenwesen läßt sich also keineswegs nur oder in erster Linie aus dem Widerspruch gegen irgendeinen Lehrpunkt der Kirche erklären, vielmehr vor allem aus der Spannung zwischen dem Ideal und der Wirklichkeit der Kirche⁹.“ Diese Spannung zu überwinden, stellen sich die Sekten daher als Aufgabe. So kommen sie zu dem weiteren Bestreben, das Urchristentum möglichst getreu zu kopieren, vor allem die sittliche Reinheit der urchristlichen Gemeinden sowie deren eschatologische Hoffnungen. Jenes Bestreben führt zu dem sogenannten „donatistischen Kirchenideal“, das nach der Ansicht aller Sektenforscher für die Sekte charakteristisch ist¹⁰, dieses zu den eschatologisch-chiliasmatischen Erwartungen der nahe bevorstehenden Wiederkunft Christi und des Anbruchs des tausendjährigen Reiches. Gerade für die Sekten der Gegenwart sind diese Erwartungen charakteristisch. Die individualistische Grundeinstellung der Sekte mit all ihren Folgerungen, wie wir sie bisher kennen gelernt haben, führt notwendig zu einer gleichgültigen,

⁷ A. v. Harnack, Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen. In: „Sitzungsberichte der K. Preuß. Akademie der Wissenschaft.“ 1913, VII, 157—183.

⁸ M. Heimbucher, Was ist von den Baptisten zu halten?² Regensburg 1924, 47. Die Sperrung ist von mir.

⁹ P. Scheurlen, Die Sekten der Gegenwart.² 1921, 4.

¹⁰ Vgl. Möhler, a. a. O., 459; Bauke, a. a. O., 226; Scheurlen, a. a. O., 4.

teilweise sogar feindseligen Haltung gegenüber der weltlichen Kultur. Während das Christentum der Kirche weltzugewandt ist, ist das der Sekte weltabgewandt. Der Versuch, das Urchristentum in seiner jugendschönen Reinheit wiederherzustellen, mehr noch die eschatologisch-chiliastischen Erwartungen der meisten Sekten müssen dazu führen. Sittliche Reinheit kann eben nur erblühen jenseits der großen Straße, auf der die Menschheit mit ihrem kulturellen Schaffen sich bewegt. Jede Berührung mit ihr muß möglichst vermieden werden. Und welchen Wert könnte angesichts der baldigen Parusie des Herrn und des bevorstehenden Anfangs des tausendjährigen Reiches ein Bemühen um weltliche Kultur auch haben? In drastischer Weise trat dieser Kulturverzicht, ja diese Kulturfeindschaft in der Geschichte der Adventistensekte in die Erscheinung. Beim Nahen des 23. Oktober 1847, an dem nach William Miller, dem Begründer der Sekte, der Untergang der Welt und die Wiederkunft Christi erfolgen sollte, ließen seine Gläubigen alle Arbeit ruhen. „In Concord (New-Hampshire) wurde fast die ganze Einwohnerschaft von diesem Irrtum fortgerissen; in der Umgegend von Boston verkauften die Leute ihr Eigentum, da sie sich an der Errichtung des großen Tabernakels beteiligen wollten, von wo aus ein Engel sie mit Leib und Seele in den Himmel führen werde, damit sie dann im Geleite des Sohnes Gottes zum Gerichte herabstiegen. An den Kaufläden las man Ankündigungen: »Weiße Kleider zum billigsten Preise nach neuester Mode sind zu haben für die Himmelfahrt am 23. Oktober.« Zu Boston brachte eine Menge Menschen die Nacht betend im Tabernakel zu, horchend auf den ersten Ton der Posaune, der das Zeichen zur Himmelfahrt geben sollte¹¹.“

In engster Verbindung mit dem religiösen Individualismus der Sekte steht als weiteres Merkmal ihr ethischer Rigorismus. Die Wurzel dieses ethischen Rigorismus ist das bereits erwähnte „donatistische Kirchenideal“. Die Kirchen huldigen diesem Ideale nicht. Wiederum zeigt sich das am deutlichsten bei der römisch-katholischen Kirche. Sie hat ja in ihrem eigenen Schoße einst mit den altchristlichen Sekten der Montanisten, Novatianer, Donatisten u. a., die eine Gemeinde der Heiligen und Reinen sein wollten, zu kämpfen gehabt und hat deren Kirchenideal abgelehnt und überwunden. Aus ihrem religiösen Universalismus heraus hat sie Verständnis gewonnen für ihre Aufgabe, nicht bloß eine Gemeinde der Heiligen sein zu dürfen, sondern auch die Pflicht zu haben, die Bösen und Unvollkommenen zu gewinnen und in dieser irdischen Weltzeit zu ertragen. So sehr sie zu allen Zeiten die Menschen die Höhenpfade christlicher Tugend und Vollkommenheit gelehrt und geführt hat, so hat sie anderseits stets das Bewußtsein gehabt, daß immer nur einzelne tiefreligiöse und sittlich heldenhafte Persönlichkeiten mit den Forderungen des Evangeliums vollen Ernst machen und so Heilige werden. Zu keiner Zeit hat es der katholischen Kirche an solchen Heiligen gefehlt. Aber die Masse wird niemals diese Aufgabe, im ethischen Sinne heilig zu werden, erfüllen können. Wollte daher die katholische

¹¹ K. L. 1, 253.

Kirche ihrer Aufgabe, Volkskirche, Großkirche zu sein, wie man zu sagen pflegt, eingedenk bleiben, so mußte sie das „donatistische Kirchenideal“ ablehnen und überwinden. Gemäß den Worten ihres göttlichen Stifters wurde sie inne, daß das irdische Gottesreich, das sie darstellt, vergleichbar ist einem Weizenfeld mit vielem Unkraut, einem Netze mit guten und schlechten Fischen. (Mt 13, 24—30; 37—43; 47—51.) Und dieses Bewußtsein von dem Zusammensein der Guten und Bösen in dem irdischen Gottesreiche ist von der römischen Mutterkirche auf die übrigen Kirchen übergegangen und hat hier allgemein zu einer Überwindung des sittlichen Rigorismus geführt, während die Sekten in Verbindung mit dem „donatistischen Kirchenideal“ daran festhalten. Sie machen daher keinen Unterschied zwischen Gebot und Rat, zwischen dem, was dem freiwilligen Vollkommenheitsstreben des einzelnen überlassen ist, und dem, was zu tun sittliche Pflicht ist. Hatten schon die Reformatoren diesen Unterschied bekämpft, so wird von den Sekten das Maß der sittlichen Pflicht in einer Weise emporgeschraubt, die auch den Kirchen der Reformation unbekannt geblieben ist. In buchstäblichster Deutung werden die Worte Jesu genommen, um daraus die rigoristischen Forderungen zu begründen. So verbieten die Mennoniten ihren Mitgliedern die Bekleidung öffentlicher Ämter, weil „Christus keine bürgerliche Gewalt eingesetzt und noch weniger seinen Aposteln befohlen habe, dergleichen Stellen anzunehmen; vielmehr seien sie von ihm zur Nachahmung seines waffenlosen Lebens und Kreuztragens eingeladen worden, womit nichts weniger als irdische Gewalt, weltliche Macht und das Schwert angedeutet sei. Überdies hätten Fürsten und öffentliche Beamten die Pflicht, Krieg zu führen, den Feinden entgegenzuziehen, ihnen Gut und Blut zu nehmen, was alles dem Christen unerlaubt sei. Endlich verbieten die Mennoniten den Eid schlechthin und erklären sich beinahe in allen öffentlichen Bekenntnisschriften gegen die Polygamie¹².“ Abgesehen von der letzten gemeinchristlichen Forderung ist hier der sittliche Rigorismus deutlich ersichtlich. Andere Sekten gehen noch weiter und stellen auch die Forderungen des alttestamentlichen Gesetzes wieder her. Unter Berufung auf dieses lehnen die Adventisten die christliche Sonntagsfeier ab und feiern den Sabbat. Auch die Speiseverbote des Alten Testaments werden als verbindlich erklärt. Mit Rücksicht auf Is 66, 17 sind die Adventisten Verächter des Schweinefleisches. Auch der alttestamentliche Zehnte wird von ihnen festgehalten und geübt, wofür sie Mt 23, 23 und Hebr 7, 8 anführen, obwohl an diesen Stellen nur die jüdische Sitte des Zehnten erwähnt wird, ohne daß von einer Pflicht des Christen die Rede wäre¹³. In ähnlicher Weise sind die übrigen Sekten Vertreter eines sittlichen Rigorismus, der aus der Schrift zu begründen versucht wird. Ja, manche Sekten gehen selbst über die Schrift noch hinaus, indem sie im Anschluß an moderne Gesundheitsreformer den Genuß von Alkohol, Kaffee, Tee u. a. verbieten und eine vegetarische Lebensweise fordern.

¹² Möhler, a. a. O., 485.

¹³ Vgl. Scheurlen, a. a. O., 16 f.

Der religiöse Individualismus und der ethische Rigorismus sind die beiden wesentlichsten Kennzeichen der Sekte als soziologischen Gebildes im Unterschied von der Kirche. Gerade diese beiden Wesenszüge machen die Sekte für viele Menschen anziehend. Weil mancher Mensch, der im Strudel seiner Leidenschaften fühlt, daß er ohne Strenge versinken würde, in den Kirchen sie nicht zu finden glaubt, darum geht er zur Sekte. „Hier findet er die Schar von Menschen, die mit den sittlichen Forderungen der Bergpredigt Ernst machen, die den Geist der Arbeitsamkeit, der Berufsfreude, der Familiengesinnung, der Bruderliebe neu zu beleben suchen. Können wir begreifen, daß es kein schlechter Beweggrund ist, der einen solchen zum Anschluß an die Sekte treibt¹⁴?“

Das letzte wesentliche Merkmal der Sekte liegt nicht auf religiösem und ethischem, sondern auf rechtlichem Gebiete. Der Begriff der Sekte im rechtlichen Sinne hängt zusammen mit dem der Staatskirche oder doch einer Kirche, die als öffentlich-rechtliche Organisation anerkannt ist. Ein eigentliches Staatskirchentum gab es in dem alten Deutschen Reiche. So wurde im Westfälischen Frieden vom Jahre 1648 in § 7 bestimmt: „Praeter religiones supra nominatas nulla alia recipiatur vel toleretur¹⁵.“ Die „religiones supra nominatae“ aber waren die katholische, lutherische und reformierte. Diese drei Kirchen galten daher allein als öffentlich, staatsrechtlich anerkannte religiöse Gemeinschaften. Sie waren privilegierte Kirchen im eigentlichen Sinne. Freilich wurde diese Bestimmung des Westfälischen Friedens nicht überall streng durchgeführt. Manche deutsche Fürsten gewährten in ihren Ländern auch anderen Religionsgemeinschaften Duldung¹⁶. Diese hießen nun im Gegensatz und Unterschied von den privilegierten Kirchen „Sekten“. So gab es also zwei Arten von Religionsgemeinschaften: die öffentlich anerkannten Kirchen und die bloß geduldeten Religionsgemeinschaften. Dieser Zustand wurde von dem allgemeinen preußischen Landrecht T. II Tit. XI § 17 ff. mit der Unterscheidung von „öffentlich aufgenommenen“ und „geduldeten“ Religionsgesellschaften sanktioniert¹⁷. Es forderte von den Mitgliedern der letzteren, daß sie die bei ihnen vorkommenden Geburten, Heiraten und Sterbefälle dem Pfarrer der Gemeinde, in deren Bezirk sie wohnten, zur Eintragung in die amtlichen Kirchenbücher mitteilen mußten. Ferner blieben sie „der landeskirchlichen Gemeinde in bezug auf Kirchen- und Schullasten und zur Zahlung der Stolgebühren verpflichtet, als wenn sie Kirchenglieder wären¹⁸.“ Auch die preußische Verfassung vom 31. Januar 1850 behielt die Unterscheidung zwischen öffentlich anerkannten und nicht anerkannten Religionsgemeinschaften bei. Gemäß Artikel 13 konnten solche Religionsgemeinschaften, die keine Korporationsrechte besaßen, diese nur durch

¹⁴ A. Heinen, Wie bekämpfen wir die schwarmgeistigen Strömungen der Gegenwart? M. Gladbach o. J., 14.

¹⁵ Vgl. *Realenzyklopädie für prot. Theologie und Kirche*, 18, 158.

¹⁶ Nähere Angaben vgl. *R. E.* 18, 162 f.

¹⁷ Ebenda 162. ¹⁸ Ebenda 163.

besondere Gesetze erlangen. Auf diesem Wege gelangten die Mennoniten und die Baptisten zu solchen Rechten. Die heute geltende Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 bestimmt zwar in Artikel 137: „Es besteht keine Staatskirche. — Die Freiheit der Vereinigung zu Religionsgesellschaften wird gewährleistet.“ Sie macht aber doch einen Unterschied zwischen den Religionsgemeinschaften, die bisher „Körperschaften des öffentlichen Rechtes“ gewesen sind, und gewährt ihnen diese Rechte auch weiterhin, sowie den Religionsgemeinschaften, die das nicht sind. Letztere bzw. jede Vereinigung, „die sich die gemeinschaftliche Pflege einer Weltanschauung zur Aufgabe“ macht, also z. B. auch der Monistenbund, können auf Antrag Körperschaften des öffentlichen Rechtes werden, „wenn sie durch ihre Verfassung und die Zahl ihrer Mitglieder die Gewähr der Dauer bieten“¹⁹.“ Aus den vorstehenden Darlegungen ergibt sich mit Deutlichkeit, daß der staatsrechtliche Begriff der Sekte in unlöslicher Beziehung zu dem der Staatskirche oder doch einer Religionsgemeinschaft des öffentlichen Rechtes steht. Der Sekte fehlt die Anerkennung durch das öffentliche Recht. Sie ist bloß geduldete Religionsgemeinschaft. Allerdings hat diese rechtliche Eigenart der Sekte für die Bestimmung ihres Wesens als religiöse Gemeinschaft nur eine untergeordnete Bedeutung. Es ist daher falsch, wenn *Loofs* meint: „Der Begriff der »Sekte« steht in unlöslicher Beziehung zu dem der Staatskirche und ist nur von hier aus zu erfassen. ... Wo es gar keine Staatskirche gibt, wie in Amerika, wäre es eine ganz unlösbare Aufgabe, festzustellen, welche der christlichen Denominationen als »Kirchen«, welche als »Sekten« zu bezeichnen seien“²⁰.“ *Loofs* übersieht, daß die rechtliche Eigenart der Sekte nur eine ihrer Eigentümlichkeiten ist, daß sie aber als religiöse Gemeinschaft wesentlich bestimmt wird durch den religiösen Individualismus und ethischen Rigorismus. Diese wesentlichen Unterschiede von Kirche und Sekte, wie wir sie im vorstehenden dargelegt haben, treffen im allgemeinen zu; in manchen Einzelheiten mögen die Unterschiede weniger deutlich in die Erscheinung treten. „Wir haben Kirchengelbilde, die unter anderem Gesichtspunkt durchaus als Kirche anzusprechen sind und doch durch persönlichen Eintritt zustande kommen (hierher gehören sämtliche Missionskirchen während der Zeit ihrer Entstehung und Ausbreitung, und man hat hier vor allem ja Gelegenheit, an die Urkirche mit dem berühmten Grundsatz Tertullians zu denken: *Fiunt, non nascuntur christiani*); andererseits gibt es Erscheinungen, die wir nicht mit Unrecht von anderen Grundsätzen her als Sekten zu bezeichnen pflegen, in denen doch auch schon die Familientradition und das Hineingeborenwerden ein entscheidender Faktor für das soziologische Zustandekommen ist — wir können hier an einzelne russische Sekten, etwa auch an die Mennoniten und Methodisten denken“²¹.“

¹⁹ Vgl. *F. Giese*, Die Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919. Berlin 1920, 364—372.

²⁰ A. a. O., 74.

²¹ *H. Bauke*, a. a. O., 224.

II.

Bei den Sekten der Gegenwart, deren Abwehr für den katholischen Seelsorger eine besondere Aufgabe darstellt, denken wir vor allem an die protestantischen Sekten. Es ist eine bekannte Tatsache, daß gerade auf dem Boden des Protestantismus das Sektenwesen überaus stark verbreitet ist. In Deutschland, dem Ursprungslande der Reformation, gab es nach der Berufs- und Betriebszählung vom 12. Juni 1907 nicht weniger als 236 protestantische Kirchen und Sekten²². Noch verbreiteter ist das Sektenwesen in den Vereinigten Staaten von Amerika²³ und in England²⁴. Der Grund für dieses ausgebreitete Sektenwesen auf protestantischem Boden liegt in den Wesenszügen des Protestantismus selbst. Die Reformation und damit auch die aus ihr hervorgegangenen Kirchen und Sekten tragen einen ausgesprochen subjektiv-individualistischen Charakter. *Martin Rade*, der bekannte Marburger Theologe, urteilt über die Reformation: „Seit Worms haben wir nun den Protestantismus; es war der Durchbruch eines nicht mehr aus der Weltgeschichte zu tilgenden Rechtes der Persönlichkeit auf ihren Glauben, allen, auch den geistlichen, kirchlichen Instanzen zum Trotz. Es war der Sieg des religiösen Individualismus²⁵.“ Dieser religiöse Individualismus mit seinem subjektivistischen Einschlag wurde von den Sekten übersteigert und auf die Spitze getrieben, wie schon *Möhler* richtig erkannt hat, der die protestantischen Sekten „nur weitere Expositionen des ursprünglichen Protestantismus“ nennt²⁶. Sowohl in dem Formal- wie auch in dem Materialprinzip der reformatorischen Lehre lagen die Anknüpfungspunkte für die Sekten. Nach dem Formalprinzip ist die Heilige Schrift alleinige Quelle und Richtschnur des Glaubens. Diesen Grundsatz haben sämtliche Sekten vom ursprünglichen Protestantismus übernommen. „So verschiedenartig auch die Auffassung vom Evangelium in den einzelnen protestantischen Kirchen und Sekten sein mag, in einem Punkte stimmen Luthertum, Calvinismus und Sektentum überein: in der Wertung der Schrift als der alleinigen Norm des christlichen Glaubens²⁷.“ Ist damit an und für sich eine objektive Größe als Norm des christlichen Glaubens gegeben, so ist anderseits jeder Christ verpflichtet, aus der Schrift selbst seine religiöse Überzeugung sich zu bilden. Nicht die Kirche bietet den Glauben der Schrift dar, sondern *Luther* sagt: „Es muß ein jeglicher allein darum glauben, daß es Gottes Wort ist, und daß er inwendig befinde, daß es Wahrheit sei, obschon ein Engel vom Himmel und alle Welt dawider predigt²⁸.“

²² *Hans Rost*, Der Protestantismus nach protestantischen Zeugnissen. Paderborn 1920 218—226.

²³ Vgl. dazu die allerdings veraltete Statistik in *R. E.* 14, 173 f.

²⁴ Vgl. *K. H. L.* 1, 1302 f.

²⁵ *M. Rade*, Protestantismus und Katholizismus im neuen Deutschland. In: *F. Thimme*, Vom inneren Frieden des deutschen Volkes. 1916, 129. Die Sperrung ist von mir.

²⁶ *Möhler*, a. a. O., 4.

²⁷ *Friedr. Heiler*, Der Katholizismus. München 1923, 586.

²⁸ *Luther*, Von Menschenlehre zu meiden. 1522. E. A. 28, 340; W. A. 10, 2, 90.

Damit wird das subjektive Ermessen des einzelnen zum Maßstabe des christlichen Glaubens gemacht. Kein Wunder, daß aus solchem Grundsatz das Sektenwesen emporschießen mußte. Wenn *Scheurlen*²⁹ meint, in dem reformatorischen Prinzip der Gewissensfreiheit habe von Anfang an „zwar nicht die Notwendigkeit, aber doch die Möglichkeit der Sektiererei“ gelegen, so ist zu bemerken, daß in dem reformatorischen Formalprinzip direkt die Notwendigkeit zur Bildung des Sektentums enthalten ist. Nicht minder wie das Formalprinzip gab auch das Materialprinzip der Reformatoren, die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, Anlaß zur Bildung von Sekten. Nach *Karl Holl* barg die reformatorische Rechtfertigungslehre zwei ungelöste Probleme in sich; zunächst, wie die Rechtfertigung in concreto erlebt werde und sodann, wie bei der alleinigen Bedeutung des Glaubens für die Rechtfertigung das ethische Interesse zu seinem Recht komme³⁰. An diesen beiden Punkten war die Möglichkeit gegeben, anzusetzen. Und das haben die Sekten getan. Die erste Lücke im reformatorischen System suchten sie daher auszufüllen, indem sie die Bekehrung zu Gott oder die Erlangung der Rechtfertigung an ein persönliches Erlebnis knüpfen. Und gegenüber der Vernachlässigung des ethischen Interesses, wie sie ohne Zweifel in der sola-fides-Lehre der Reformatoren liegt, betonen sie mit Nachdruck die Wichtigkeit des sittlich guten und frommen Lebens, ja überspannen dieselbe bis zum ethischen Rigorismus, wie oben gezeigt wurde. Selbst die Sekten, die das Interesse an der Lehre gänzlich verloren haben und die grundlegendsten Wahrheiten des Christentums nicht als verbindlich ansehen, halten an den sittlichen Forderungen des Evangeliums fest. Während also im alten Protestantismus der Nachdruck auf der rechten Lehre lag, haben wir hier das Umgekehrte: die Lehre wird vernachlässigt zugunsten des rechten Lebens.

Erklären uns diese Gründe, die vorstehend dargelegt wurden, die Entstehung der Sekten auf protestantischem Boden, so ist für den praktischen Seelsorger auch die Kenntnis der einzelnen Sekten von großer Bedeutung. Es ist natürlich im Rahmen dieses Zeitschriftenaufsatzes nicht möglich, alle Sekten, die bestehen und auch unter Katholiken ihre Propaganda machen, aufzuzählen, doch sollen die wichtigsten hier kurz angeführt werden.

Als erste Gruppe haben wir die eschatologisch-chiliastisch gerichteten Sekten. Eine Eigentümlichkeit derselben besteht in der Erwartung des baldigen Weltendes, der Wiederkunft Christi und der Errichtung des tausendjährigen Reiches. Die starke Werbetätigkeit dieser Sekten erklärt sich aus der psychologischen Lage der Gegenwart. Die Schrecken und Nöte des Weltkrieges sowie der Nachkriegszeit haben die Menschen empfänglich gemacht für die eschatologisch-chiliastischen Ideen dieser Sekten. An erster Stelle sind hier zu

²⁹ A. a. O., 4.

³⁰ *K. Holl*, Die Rechtfertigungslehre im Lichte der Geschichte des Protestantismus³. Tübingen 1922, 13.

nennen die Adventisten³¹. Sie wurden gegründet von dem amerikanischen Farmer *William Miller* (1782–1849), als Siebenten-Tag-Adventisten weiter ausgebildet durch den früheren Schiffskapitän *Joseph Bates* (1846) und die „Prophetin“ *Ellen G. White* (1827–1917). Bei Miller stand im Mittelpunkt seiner neuen Lehren die Verkündigung des baldigen Weltendes und der bevorstehenden Wiederkunft Christi. Zunächst berechnete er auf Grund eines laienhaften Studiums der Hl. Schrift, insbesondere Daniels und der Apokalypse die Wiederkunft Christi und den Beginn des tausendjährigen Reiches auf die Zeit vom 21. März 1843 bis 21. März 1844. Als diese Angabe sich als irrig erwies, wurden andere Termine angegeben, so zunächst der 22. Oktober 1844, sodann der 23. Oktober 1847. Aber all diese Termine verstrichen, ohne daß die angekündigten Ereignisse der Endzeit eingetreten waren. Die treuen Anhänger Millers ließen sich jedoch dadurch nicht irremachen. Die bereits obengenannten Begründer des Siebenten-Tag-Adventismus, insbesondere die „Prophetin“ E. White, wußten Rat. Die Angaben Millers, so behauptete sie, seien nicht falsch; nur verzögere Christus seine irdische Wiederkunft wegen der Einführung des christlichen Sonntags statt des Sabbats. „Der größte Frevel, an dem der Papst die Schuld habe, sei die Einführung der heidnischen Sonntagsfeier. Der Papst sei der Antichrist, der (Daniel 7,25) sich erfrecht habe, »Zeit und Gesetz zu ändern³²«. „Darum habe Christus im Jahre 1844 begonnen, das himmlische Heiligtum, das Vorbild der Stiftshütte, von den Sünden der Kinder Gottes, deren größte die Sabbatschändung und die Einführung des Sonntags sei, zu reinigen und werde erst nach Abschluß dieser Reinigung auf Erden erscheinen. So war man den Schwierigkeiten entronnen, die aus der Angabe eines bestimmten Zeitpunktes für die Wiederkunft Christi sich ergeben hatten.

Außer diesen beiden Hauptpunkten, ihrer Eschatologie und Sabbatforderung, haben sie noch zahlreiche andere Eigentümlichkeiten. Sie verwerfen die Kindertaufe und üben die Wiedertaufe der Erwachsenen. Fußwaschung und Abendmahl, das sie nach dem angeblichen Vorbilde Christi mit alkoholfreiem Wein feiern, sind bei ihnen in Übung. Nach dem Tode fällt die Seele in einen Zustand der Bewußtlosigkeit oder des Schlafes. Die Gottlosen werden vernichtet. Hinsichtlich ihrer Lebensweise huldigen sie der Abstinenz von Tabak, Kaffee, Tee und dem Vegetarismus. Von ihren Mitgliedern erheben sie mit biblischer Begründung den Zehnten.

Sehr eng verwandt mit den Adventisten ist die „Internationale Vereinigung ernster Bibelforscher“ (I V E B)³³. Begründer dieser in den

³¹ Vgl. dazu *Scheurlen*, a. a. O., 7–23; *Max Heimbucher*, *Methodisten, Adventisten und Neuapostolische Gemeinde*². Regensburg 1921, 41–82; *P. Georg Beyer* S. J., *Katholik oder Adventist? Ausführliche Predigtskizzen*. Freiburg 1922; *J. B. Rötzer*, *Was ist vom Adventismus zu halten?* M. Gladbach 1920.

³² *Scheurlen*, a. a. O., 15.

³³ Vgl. dazu *Scheurlen*, 24–43; *Max Heimbucher*, *Was sind denn die ersten Bibel-*

letzten Jahren außerordentlich rührigen Sekte ist der Amerikaner *Charles Taze Russell* (1852—1916), der sich zwar „Pastor“ nennt, tatsächlich aber niemals Theologie studiert hat, noch je im Dienste einer Kirche stand. Schon in jungen Jahren beschäftigte er sich mit der Bibel, ohne aber von irgendwelchen Sprachkenntnissen, die ihm das Verständnis des Urtextes ermöglicht hätten, beschwert zu sein. Seine Hauptentdeckung, die von seiner Anhängerschaft als unfehlbare Wahrheit hingenommen wird, ist die Aufstellung eines Planes der Welt- und Menschheitsgeschichte, den Gott in der Bibel geoffenbart habe. Gemäß 2. Petr 3, 6 f. gebe es drei große Zeitabschnitte. Der erste sei „die damalige Welt“ (2. Petr 3, 6) von der Schöpfung bis zur Sündflut unter der Herrschaft der Engel. Der zweite sei die „gegenwärtige Welt“ (Gal 1, 4; 2. Petr 3, 7) und reiche von der Sündflut bis zur Aufrichtung des tausendjährigen Reiches. Dieser zweite Zeitabschnitt zerfalle wieder in drei Perioden: die patriarchalische, jüdische und christliche. Der dritte Zeitabschnitt ist die „zukünftige Welt“ (2. Petr 3, 13), beginnend mit dem Millennium. Im Jahre 1874 hat die Wiederkunft Christi stattgefunden, und seitdem wandelt Christus unerkant unter den Menschen. Die 40 Jahre von 1874 bis 1914 sind der „Ernteabschluß dieser Weltzeit“, die letzte Trübsal, die 1914 ihren Höhepunkt erreicht hat. Mit diesem Jahre hat das tausendjährige Reich begonnen. Wir heutigen Menschen leben also bereits in dem Millennium, das ein Zeitalter des Glückes für die Menschen sein soll — ein blutiger Hohn auf die Wirklichkeit, wenn man an die Leiden des Krieges und der Nachkriegszeit denkt. Neuerdings hat man diese „Weissagungen“ etwas modifiziert und verkündigt den Anbruch des glücklichen Millenniumzeitalters für 1925.

Um diese Lehre von den Weltzeitaltern und der baldigen Aufrichtung des tausendjährigen Reiches ranken sich zahlreiche andere merkwürdige Lehren, die zum großen Teil mit den Lehren der Adventisten übereinstimmen³⁴. Hervorgehoben sei nur die Christologie, die bei der IVEB ein zweifellos gnostisches Gepräge hat. Jesus war ein bloßer Mensch, der durch seine Auferstehung zur göttlichen Natur erhoben wurde. Der im Grabe gebliebene Leib habe sich entweder in Gas aufgelöst oder sei auf irgendeine Weise entfernt worden. Die Erlösung ist durch den Tod Jesu, der ein vollkommener Mensch war, vollzogen worden, aber nur für die, welche sich im Sinne der IVEB „herauswählen“ lassen. „Ihr Lohn sollte die Unsterblichkeit oder (!) die Verwandlung zur göttlichen Natur sein“³⁵.

forscher für Leute? Regensburg 1921; *Fritz Schlegel*, Die Wahrheit über die „ernsten Bibelforscher“. Kehl a. Rh. 1922; *Richard Gutfleisch*, Der internationale Verein ernster Bibelforscher. Karlsruhe 1922; *Max Heimbucher*, Die „ernsten Bibelforscher“ und ihre Bedeutung für Theologie und Seelsorge. In: Theologie und Glaube 16 (1924) 255—266.

³⁴ Eine gute Zusammenstellung der Irrlehren Russells gibt *Heimbucher* in Theologie und Glaube, a. a. O., 262 ff.

³⁵ *Heimbucher*, a. a. O., 263.

In einer Menge von Schriften hat Russell, ein ungeheuer schreib- und redseliger Mann, seine Lehren dargelegt und verbreitet. Sein Hauptwerk ist „Der Schlüssel zur Bibel“ in 7 Bänden, die teilweise in hoher Auflage gedruckt und verbreitet sind. Der 1. Band: „Der göttliche Plan der Zeitalter“ ist z. B. nach Ausweis des Titelblattes in 10 Millionen Exemplaren verbreitet. An zweiter Stelle steht der Bedeutung nach das Werk „Das Photodrama der Schöpfung“ — die Erklärung einer langen Lichtbilderserie, die eine Darstellung der 49 000 Jahre der Erd- und Menschheitsgeschichte von dem gasförmigen Zustand der Erde bis zu ihrer schließlichen Vollendung durch Christi Königreich sein soll. Mit allen Mitteln geschäftlicher Betriebsamkeit wird für diese Aufführung Reklame gemacht³⁶. Seit dem Tode Russells wird die literarische Tätigkeit fortgesetzt von der „Wachtturm Bibel- und Traktatgesellschaft“ (Brooklyn, N. Y., 13—17 Hickstr.), deren bedeutendster Schriftsteller der Amerikaner *Rutherford* ist, der 1920 die viel angepriesene Schrift veröffentlichte: „Millionen jetzt Lebender werden nie sterben!“ Wissenschaftlich ist das Schrifttum der IVEB ohne jede Bedeutung. *Arthur Allgeier* urteilt darüber: „Exegetisch sind die Schriften samt und sonders wertlos; sie lohnen die Zeit nicht, die man in der Absicht auf sie verwendet, etwas daraus für wissenschaftliche oder religiöse Belehrung zu gewinnen, womit nicht geleugnet werden soll, daß einzelne recht erbauliche und warm ansprechende Abschnitte zu finden sind. Das Ganze ist öde Phantasterei³⁷.“

Sowohl die Adventisten als auch die IVEB stehen den Kirchen durchaus feindlich und ablehnend gegenüber. In Wort, Bild und Schrift bringen sie diese Kirchenfeindlichkeit deutlich zum Ausdruck. Sie empfehlen deshalb den Austritt aus den Kirchen, auch aus der katholischen Kirche³⁸. Wie kirchenfeindlich so sind diese beiden Sekten auch von verhängnisvollem Einfluß auf die Sittlichkeit weiter Volkskreise. Man denke nur an ihre Leugnung der Hölle, der Unsterblichkeit der Seele und an die Behauptung von der Vernichtung der Gottlosen!

Zu der Gruppe der eschatologisch-chiliastisch gerichteten Sekten gehören auch die Darbysten³⁹. Begründet durch den Iren *John Nelson Darby* (1800 bis 1882) sind sie eine Sekte, die wesentlich auf kalvinistischer Grundlage beruht. Ihre Propaganda ist nicht so aufdringlich wie die der Adventisten und der IVEB. Charakteristisch ist für ihre Rechtfertigungslehre die Betonung der Heiligung, die als passive gedacht wird und den Menschen in einen Zustand völliger Entsündigung versetzt. Liegt hierin ohne Zweifel eine Abkehr von der rein äußerlichen *iustificatio forensis* der Reformatoren, so wird anderseits die Heiligung gewaltig übertrieben. Die Wiedergeburt und mit ihr die Heiligung wird ausschließlich vermittelt durch das Wort der Predigt, nicht durch die Sakramente.

³⁶ Nähere Angaben über die literarische Tätigkeit Russells vgl. *Scheurlen*, a. a. O., 25 f.

³⁷ *Artur Allgeier*, Ernste Bibelforscher. In: K. V. v. 2. November 1922, Nr. 839.

³⁸ Vgl. dazu *Scheurlen*, a. a. O., 28 f.; *Schlegel*, a. a. O., 228 ff.

³⁹ Vgl. *Scheurlen*, a. a. O., 67—82.

Das Abendmahl ist daher bei ihnen nur Gemeinschaftsmahl, sonst nichts. In ihrer Eschatologie steht der Gedanke an die baldige Wiederkunft Christi und die Errichtung des tausendjährigen Reiches im Vordergrund.

Über ihre Verbreitung in Deutschland liegen bestimmte Angaben nicht vor. Im Wuppertale sind sie eingeführt worden durch den ehemaligen Volksschullehrer *Karl Brockhaus*, und in Elberfeld besitzen sie auch eine Verlagsanstalt „*R. Brockhaus*“.

Zu den eschatologisch-chiliastisch gerichteten Sekten gehörten auch die Irvingianer, die aber in der weitergebildeten Form der Neu-Apostolischen Gemeinde die eschatologischen Erwartungen stark umgebildet haben⁴⁰. Ursprünglich begründet wurde die Sekte von dem Schotten *Edward Irving* (1792—1834). Die Eigenart dieses alten Irvingianismus wird durch ein Dreifaches bezeichnet: die neutestamentlichen Ämter, insbesondere der Apostolat, sollen wieder in Geltung gesetzt werden; die eschatologische Erwartung wird stark betont; der Kultus wird im engsten Anschluß an die Bibel geübt. Nach mancherlei Krisen hat sich aus diesem alten Irvingianismus die „Neu-Apostolische Gemeinde“ herausgebildet. Auch diese Sekte hält an der Wichtigkeit der biblisch-urchristlichen Ämter fest, besonders des Apostolates. In ihrem Glaubensbekenntnis steht als 4. Artikel: „Ich glaube, daß der Herr Jesus seine Kirche durch lebende Apostel regiert bis zu seinem Wiederkommen, und daß er sie in die Welt gesandt hat und noch sendet, gleichwie er vom Vater in die Welt gesandt ist, damit sie lehren und taufen sollen in seinem Namen und Auftrage alle Völker der Erde⁴¹.“ Aus der Mitte der Apostel, deren Zahl unbestimmt ist, ist einer, gegenwärtig der Westfale *Niehaus*, zum Stammapostel oder Apostelvater aufgerückt. Er herrscht in der neuapostolischen Gemeinde als absoluter Monarch. Sein Wille ist allein maßgebend, die übrigen Apostel sind nur beratende Instanz. Mit dem Stammapostel wird ein Kult getrieben, der blasphemisch genannt werden muß⁴². Neben dem Apostelamt hat die Sekte noch das Bischofsamt, Ältestenamt, Lehr-, Hirten- und Priesteramt, das Evangelistenamt, das Diakonen- oder Dieneramt und endlich das Prophetenamt. Als neues Sakrament, das die Kirchen vernachlässigt haben, besitzen sie die „Versiegelung“ auf Grund von Apoc 7, 4. Sie wird den erwachsenen Mitgliedern der Sekte von den Aposteln, die allein dazu berechtigt sind, gespendet und kann auch Verstorbenen noch gespendet werden. — Die eschatologisch-chiliastische Erwartung tritt, wie schon bemerkt, bei den Neuapostolikern zurück. Nähere Angaben über einen bestimmten Zeitpunkt werden nicht von ihnen gemacht. — Besonders eigenartig ist ihr Kultus, der eine äußere Ähnlichkeit mit manchen Riten und Gebräuchen der katholischen Kirche hat.

⁴⁰ Vgl. dazu *Scheurlen*, a. a. O., 49—66; s. auch Anm. 31.

⁴¹ Abgedruckt bei *Scheurlen*, a. a. O., 55.

⁴² Belege dafür s. in den Zitaten aus dem „Neuapostolischen Gesangbuch“ (Ausgabe von 1912) bei *Scheurlen*, a. a. O., 57 f.

Eine weitere Gruppe unter den Sekten sind die baptistischen. Bereits in den Tagen der Reformation entstanden solche Sekten, welche die Kindertaufe verwarfen und die Erwachsenentaufe forderten. Es waren die Wiedertäufer und Mennoniten. Letztere haben sich bis in die Gegenwart erhalten⁴³. Der reformatorische Grundsatz von der Rechtfertigung durch den Glauben allein wurde von ihnen folgerichtig durchgeführt und daher die Taufe der unmündigen Kinder, die eines Glaubensaktes unfähig sind, verworfen. Jedoch mit diesen aus dem 16. Jahrhundert stammenden Sekten sind nicht die Baptisten zu verwechseln, mit denen wir es heute zu tun haben. Zwar ist ihnen mit den älteren täuferischen Sekten die Verwerfung der Kindertaufe gemeinsam, doch ist ihr geschichtlicher Ursprung ein anderer. Sie stammen aus der englischen Independentenbewegung des 17. Jahrhunderts. Nach Deutschland wurden sie verpflanzt durch den Kaufmann *Johann Gerhard Oncken* (1800—1884), der in seiner Jugend in England das Baptistentum kennengelernt hatte⁴⁴. Bei einer allgemein protestantischen Grundlage ihrer Lehre vertreten sie hinsichtlich der Taufe den Standpunkt, daß zuerst der Glaube an Jesus Christus als den Erlöser vorhanden sein muß, bevor die Taufe durch Untertauchung in Wasser gespendet werden kann und darf⁴⁵. Die Baptisten sind eine der rührigsten und verbreitetsten Sekten, besonders in England und Nordamerika, wo sie unter den verschiedenen Denominationen mit die meisten Anhänger haben⁴⁶. Aber auch in Deutschland sind sie stark verbreitet. Beachtenswert ist, daß sie auf strenge Zucht halten und jedes Mitglied, das sich ihren Forderungen nicht fügt, aus ihrer Gemeinschaft ausstoßen⁴⁷.

Wieder eine andere Art der Sekten sind die methodistisch gerichteten Sekten. Die bekannteste darunter ist die Heilsarmee. Der Methodismus war ursprünglich eine Bewegung in der anglikanischen Staatskirche, die analog dem deutschen Pietismus mehr das fromme Leben als die rechte Lehre betonte. Der Urheber dieser Bewegung, *John Wesley* (1703—1791), sah die Lauheit und Gleichgültigkeit der breiten Massen in der englischen Staatskirche und wollte deshalb das religiöse Leben neu erwecken. *Möhler* nennt Wesley einen Mann, „ausgezeichnet durch in der Tat große Talente, klassische Bildung und, was mehr als alles dies ist, durch einen glühenden Eifer für das Reich Gottes“⁴⁸. Aber aus der „Bewegung“ wurde noch zu Lebzeiten Wesleys und durch ihn sowie einige andere seiner Freunde eine Sekte. Entsprechend ihrem Ausgangspunkt besteht das Charakteristische dieser Sekte in dem Bestreben, die christ-

⁴³ Vgl. *Möhler*, a. a. O., 459—488.

⁴⁴ *Max Heimbucher*, Was ist von den Baptisten zu halten?² Regensburg 1924.

⁴⁵ Vgl. oben S. 355.

⁴⁶ Vgl. die Statistik in „*Realenzyklopädie für protest. Theologie u. Kirche*.“ 14, 174.

⁴⁷ Vgl. *Heimbucher*, a. a. O., 50.

⁴⁸ *Möhler*, a. a. O., 552. — Über die Methodisten vgl. *Möhler*, a. a. O., 548—560; *Heimbucher*, vgl. Anm. 31.

liche Lehre für das Leben fruchtbar zu machen. Damit dies geschehe, fordern die Methodisten eine bewußte Bekehrung oder Wiedergeburt, mit der das Gefühl der Heilsgewißheit verbunden ist. Folge und Kennzeichen dieser Wiedergeburt ist die Änderung des Lebenswandels. Der Bekehrte soll sich von weltlichen Vergnügungen fernhalten und ein Leben des Gebetes und einer strengen Aszese führen. Tut er das, so kann er durch die Gnade Gottes zu sündloser Vollkommenheit, zu einer vollkommenen Heiligung gelangen, was Wesley die zweite Gnadengabe Gottes nach der Wiedergeburt nennt. Nur aus den wahrhaft wiedergeborenen Christen besteht die sichtbare Gemeinschaft der Kirche — die Gemeinschaft der Heiligen. Wesley und seine ersten Freunde suchten durch „Erwekungspredigten“ möglichst viele Menschen zu dieser Bekehrung oder Wiedergeburt zu bringen. Es ist klar, daß demgegenüber die Sakramente und ihre Gnadenvermittlung zurücktraten.

Die Methodisten haben sich in zahlreiche Unterarten gespalten, sind aber neben den Baptisten in ihrer Gesamtheit die stärkste Sekte. Ihre Verbreitungsgebiete sind vor allem Nordamerika und England. In Deutschland hatten sie 1917 etwa 30 000 Mitglieder⁴⁹. Die bekannteste und verbreitetste unter den Tochtersekten des Methodismus ist die Heilsarmee (salvation army)⁵⁰. Begründet durch das Ehepaar *William* und *Katharina Booth* († 1912 bzw. 1890), hat sie die wesentlichen Gedanken des Methodismus sich zu eigen gemacht und diese in populärer Weise vergrößert. An neuem hat sie dem Gedankengehalt des Methodismus hinzugefügt die straffe militärische Organisation mit allen Einzelheiten und Äußerlichkeiten. Das religiöse Ziel ihrer Tätigkeit sucht die Heilsarmee in der Bekehrung, zu der die Menschen mit allen erdenklichen Mitteln gebracht werden sollen. Sie verschmäht deshalb nicht die auffallendste Reklame, die sonderbarsten Mittel, wie z. B. Melodien von Gassenhauern für ihre religiösen Lieder u. a. m. Der geschäftliche Grundsatz: was am meisten Erfolg hat, ist anzuwenden, wird von ihnen auf das religiöse Gebiet übertragen. Gegenüber der akuten Bußbankbekehrung mit ihrer gefühlsmäßigen Heilsgewißheit treten Lehre und Sakramente stark zurück, ja werden als belanglos angesehen. Neben der religiösen Eigenart ist charakteristisch für die Heilsarmee ihre sozial-karitative Tätigkeit, die sie gerade den untersten und verlassensten Volksschichten zuwendet⁵¹.

Haben die bisher genannten Sekten vielfach auch das Bestreben, die Gesundheitsreform unter ihren Mitgliedern zu verbreiten, so besteht die „Christliche Wissenschaft“ (christian science) wesentlich in diesem Bestreben⁵².

⁴⁹ Vgl. *Joh. Kunze*, Symbolik. Leipzig 1922, 238.

⁵⁰ *Martin Faßbender*, Katholischer Salutismus. Leutesdorf a. Rh. 1924.

⁵¹ *Faßbender*, a. a. O., 41 f.

⁵² Vgl. *Scheurlen*, a. a. O., 136—154; *Max Heimbucher*, Willst du dich nicht auch gesundbeten? Eine Aufklärung über die „christl. Wissenschaft“ und die „Sziientisten“. Regensburg 1919; *Franz Walter*, Die sogenannte Gebetskur. In: Theologie und Glaube. 8 (1916), 26—33.

Begründet wurde diese Sekte von der Amerikanerin *Mary Baker*, seit ihrer dritten Verheiratung *Mary Baker Eddy* genannt (1821—1910). Das Eigenartige und Neuartige ihrer Ideen besteht darin, daß sie jede Krankheit durch ein rein geistiges Heilverfahren heilen will und alle stofflichen Arzneien ablehnt. In ihrem Hauptwerk „Wissenschaft und Gesundheit mit Schlüssel zur Heiligen Schrift“ (1875; 2. Aufl. 1891) legt sie diese Ideen dar, die sie selbst und ihre Anhänger als göttliche Offenbarung ansehen. *Walter* urteilt über das Buch: „Widersprüche, Albernheiten, Angriffe auf das dogmatische Christentum bilden den Inhalt des Werkes“⁵³. *Mary Baker Eddy* betrachtet Gott, der in pantheistischer Weise gedacht wird, als die einzige Wirklichkeit, als das All erfüllend. Die Materie ist in Wirklichkeit nicht vorhanden, sie ist nur ein Erzeugnis der menschlichen Einbildung. Auch Sünde, Krankheit und Tod sind nichts anderes als Einbildung, als eine Täuschung des „sterblichen Gemütes“. Dieses komme von dem Traume Adams her (Gen 2, 21), der Gott vergessen und dadurch Krankheit in die Welt gebracht habe. Die Furcht sei der Krankheitserreger; ein kranker Körper entwickle sich aus kranken Gedanken. Gerade an Jesus, der auf rein geistige Weise geheilt habe, sehe man, daß Gott und Mensch eins seien, die sinnliche Welt dagegen nur Einbildung. Jesus sei vom Tode auferstanden, um zu zeigen, daß es keinen Tod gebe. Der Lehre und dem Beispiele Jesu folgend solle auch der Mensch seine Gedanken auf das Wahre und Gute richten und so die falschen Vorstellungen von Körperlichkeit, Sünde, Krankheit und Tod überwinden. Das beste Mittel dazu sei das Gebet, das als wortloses Sichversenken gedacht wird. So kann jeder sein eigener Arzt werden. Bis dieses Ideal erreicht ist, sind ausgebildete Heiler notwendig, deren Kunst darin besteht, das Gemüt des Kranken kennen zu lernen. Auch in der Ferne kann ein solcher ausgebildeter Heiler wirken.

Der Szientismus trägt stark den Zug des Pragmatischen an sich, der überhaupt dem Amerikaner eigentümlich ist. Mag auch in ihm der wahre Gedanke stecken, daß Krankheiten des Nervensystems durch geistige Einwirkung zu beheben sind, so ist er doch weder eine „Wissenschaft“ noch eigentliches Christentum, dessen Wesen als eine Erlösungsreligion im ethischen Sinne völlig verkannt wird. Die szientistische Bewegung ist besonders in Nordamerika verbreitet, wo sie in Boston ihre Zentrale hat. Seit 1899 hat sie auch in einigen Großstädten Deutschlands Gemeinden gebildet.

Als letzte Sekte seien die Mormonen oder die „Heiligen der letzten Tage“ genannt⁵⁴. Was diese Sekte von den bisherigen unterscheidet, ist dieses, daß sie neben der Bibel auch das Buch „Mormon“ als Quelle und Norm ihrer Lehre und ihres Glaubens ansehen. Begründer der Sekte ist der Amerikaner *Josef Smith* (1805—1844), ein echter Abenteurer. Durch eine göttliche Offenbarung belehrt, will *Smith* ein Buch entdeckt haben, das als Ergänzung zur Bibel gilt, das Buch „Mormon“. Es erzählt die Geschichte der Ureinwohner Amerikas

⁵³ *Walter*, a. a. O., 27.

⁵⁴ *Scheurlen*, a. a. O., 155—168.

vom Turmbau zu Babel bis zum Jahre 424 nach Christi Geburt. Wir erfahren da u. a., daß die roten Indianer von den 10 verschollenen Stämmen Israels herkommen, die im Jahre 700 vor Christus unter ihrem Feldherrn Lehi nach Amerika ausgewandert seien. Jesus habe ihnen 40 Tage nach seiner Auferstehung im Westen des heutigen Staates Newyork gepredigt⁵⁵. Später sei das Christentum in Amerika wieder untergegangen. Mormon, der Prophet, sei einer der letzten Anhänger desselben gewesen und habe seine Offenbarungen aufgeschrieben, die Smith entdeckt haben will. Neben dem glücklichen Funde des Buches Mormon hat Smith angeblich auch manche direkte Offenbarung und Erleuchtung, so u. a. auch jene, die den Mormonen die Vielweiberei gestattet. Unter dem Nachfolger Smiths, dem ehemaligen Zimmermann *Brigham Young*, kam es zu Verfolgungen der Mormonen. Darum suchten sie sich unter der Führung Youngs einen stillen Platz, wo sie ungestört leben konnten. Es war die Gegend unweit des großen Salzsees im Staate Utah. Das öde Land wurde in eine fruchtbare Gegend umgewandelt und eine Reihe von Mormonenstädten gegründet. Auch nach dem Tode Youngs († 1877) wählten sie sich ein Oberhaupt, einen Präsidenten, der mit monarchischer Vollmacht regiert. Dieser Präsident gilt zugleich als „Prophet“ und teilt den „Heiligen“ den ihm geoffenbarten Willen Gottes mit. Der Präsident regiert durch die Hierarchie der Priester, die in zwei Klassen eingeteilt ist: die Melchisedek- und Aaronpriesterschaft. Beide Klassen zerfallen in eine ganze Reihe von Unterarten, so daß über jedes Mitglied der Mormonengemeinde eine bis ins einzelne gehende Aufsicht möglich ist.. Das Charakteristische der Mormonensekte besteht darin, daß sie sich als die immer weiter vollziehende Sammlung der in der Zerstreuung verloren gegangenen 10 Stämme Israels betrachten. Ihre Lehre enthält im übrigen jüdische, christliche und heidnische Elemente, wie z. B. die Gestattung der Vielehe. In Deutschland sind die Mormonen nicht stark verbreitet; sie sollen etwa 90 Gemeinden haben.

III.

Gegen die Sekten, von denen im vorstehenden nur eine Auswahl geboten werden konnte, muß sich nun die Abwehr des Seelsorgers richten. Die Sekten entfalten ihre Propaganda teils schriftlich, teils mündlich. Die meisten von ihnen haben eigene Verlage, deren Erzeugnisse in vielen tausend, ja teilweise Millionen Exemplaren unter das Volk geworfen werden. Dazu kommt die überaus eifrige Kolportage, die von den Vertretern und Vertreterinnen der betreffenden Sekte in Stadt und Land betrieben wird. Neben dem gedruckten Wort spielt das gesprochene eine große Rolle in der Sektenpropaganda. In Volksversammlungen, zu denen die Sekten einladen, aber auch im mündlichen Einzelverkehr suchen sie Anhänger zu gewinnen. Dieser Lage sieht sich der Seelsorger, zumal der Großstadtseelsorger, gegenüber. Zunächst ist mit der Kölner Diözesansynode die

⁵⁵ Scheurlen, a. a. O., 157.

Kenntnis des Sektenwesens zu verlangen⁵⁶. Wo in einer Gemeinde Sekten ihre Werbetätigkeit auch unter den Katholiken veranstalten, ist die Beschäftigung und kritische Auseinandersetzung mit ihnen Pflicht des Seelsorgers. Auf Grund seines theologischen Studiums, insbesondere der Dogmatik, Moral und Exegese wird es ihm leicht sein, das Widersinnige, Unchristliche und Verderbliche der Sektenlehren nachzuweisen. Neben dieser negativen Arbeit gilt es sodann, den katholischen Glaubensinhalt positiv auszuwerten und zu zeigen, daß er allein den Forderungen der Heiligen Schrift sowie auch der rechten Vernunft entspricht. Dabei können wir von den Sekten lernen. Ihr Bemühen ist es ja größtenteils, wie wir sahen, zu zeigen, daß sie das treue Abbild bzw. die Wiederherstellung des Urchristentums sind. Gerade für den katholischen Theologen und Seelsorger wird es daher eine schöne und dankenswerte Aufgabe sein müssen, die wesentliche Übereinstimmung der heutigen Kirche mit der Urgemeinde und dem Jüngerkreis um Jesus aufzuzeigen. Wenn unsere Gläubigen in dem Bewußtsein dieser Übereinstimmung gestärkt werden, dann ist dies eines der besten Abwehrmittel gegenüber der Werbetätigkeit der Sekten. Neben der Betonung des urchristlichen Charakters ihrer Gemeinschaft ist nahezu allen Sekten sodann eigentümlich das eschatologisch-chiliastische Element. Auch dies ist unserer Berücksichtigung wert. Wie die Sekten dabei anknüpfen an die psychologische Lage des Gegenwartsmenschen, so müssen auch wir als Seelsorger uns darauf einstellen. Darum dürften Belehrungen und Predigten über den Sinn des Weltgeschehens im Lichte des Gottesgedanken, über die Zulassung des Unrechten und des Bösen in dieser Weltzeit, über die wahre Lehre von den letzten Dingen, wie die Kirche sie vertritt, u. a. m. sehr am Platze sein.

Endlich ist für die Sekten bezeichnend, daß sie ihren Anhängern das Gefühl der Heilsgewißheit zu geben trachten. Auch das ist für den Seelsorger beachtenswert. Die katholische Lehre verwirft nur die Glaubensgewißheit hinsichtlich des Gadenstandes und die Pflicht, mit Glaubensgewißheit an den eigenen Gnadenstand zu glauben. So das Konzil von Trient in seiner 6. Sitzung, cap 9 und can 13—15^{56a}. Gegenüber der reformatorischen Lehre war es notwendig, dies zu betonen. „Es widerspricht aber ganz dem Geiste des Tridentismus sowie der Schrift- und Väterlehre, dem persönlichen Gnadenstande nicht nur die Glaubensgewißheit, sondern überhaupt eine Gewißheit abzusprechen. Es gibt hierin noch ein Mittleres zwischen Glaubensgewißheit und Zweifel, das ist die moralische Gewißheit, und diese schließt jede Angst und Verzagttheit aus^{56b}.“ Gegenüber der sektiererischen Heilsgewißheit ist daher in Predigt und Ascese von dem Seelsorger die wahre Gewißheit der Gnade und des Heiles im katholischen Sinne darzustellen und so eine freudige, lichtvolle Heilszuversicht in den Herzen der Gläubigen zu begründen.

⁵⁶ Vgl. a. a. O., 53.

^{56 a} Vgl. Denz. 802; 823—25.

^{56 b} Bernh. Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik. 4 u. 5 1921, 2, 111.

Ist das bisher Gesagte mehr allgemeiner Natur, so ergeben sich aus der Frage der Abwehr des Sektenwesens auch eine Reihe von Sonderfragen. So könnte man fragen, ob die Teilnahme an sektiererischen Versammlungen und die Widerlegung der Sekten in derartigen Versammlungen ratsam sei. Mit der Kölner Diözesansynode⁵⁷ möchte der Verfasser davon abraten. Die meisten Sektenanhänger sind derart fanatisiert, daß eine derartige Praxis zwecklos erscheint. Wenn es sich jedoch um einzelne Katholiken handelt, die bereits zu einer Sekte übergetreten sind oder doch im Begriffe dazu stehen, ist eine eingehende Belehrung über die Falschheit der Lehren und Forderungen der Sekte angebracht. Solchen irregeleiteten Katholiken ist die ganze, unverkürzte Wahrheit des katholischen Glaubens entgegenzuhalten und nicht etwa, um ein argumentum ad hominem zu gewinnen, den Standpunkt der Sekte als gegeben hinzunehmen oder gar zuzugeben. Wieviel im einzelnen Falle bei einem derartigen Vorgehen erreicht wird, hängt von dem Grade der Einsicht und dem Maße ab, in dem der Betreffende von der Sekte bereits umgarnt ist.

Zu den Mitteln der Sektenabwehr gehört sodann die Bekämpfung durch Tagespresse, Kirchenzeitung und eventuell Flugblätter⁵⁸. Eine derartige Bekämpfung ist keineswegs eine unlautere Propaganda für unsere eigene Sache, sondern ein Akt berechtigter Notwehr, der uns von den Sekten aufgezwungen wird, wenn sie unter unseren Gläubigern Anhänger zu gewinnen trachten. Dabei ist der Grundsatz wohl zu beachten, daß man an den guten Seiten der Sekten, besonders an ihren sittlich strengen Forderungen und dem tatsächlichen Ernst der Lebensführung so mancher ihrer Mitglieder nicht achtlos vorübergehen soll. Die katholische Auffassung ist weitherzig und aufgeschlossen genug, das Gute, Edle und Heilige überall anzuerkennen, wo sie es findet, auch bei den Sekten. Aber man zeige mit aller Deutlichkeit, daß dieses Anerkennenswerte sich auch in der katholischen Kirche findet, ja in noch höherem Maße, und daß niemand die Kirche zu verlassen braucht, um es außerhalb zu suchen. Auch die nichtkatholische Forschung hat die einzigartige Universalität der katholischen Kirche in Religion, Sittlichkeit und Kultus immer mehr anerkannt⁵⁹. *Heinen* weist mit Recht darauf hin, daß die katholische Kirche jederzeit ihren Kindern Gelegenheit geboten hat, auch ein heldenhaftes Christentum zu üben. „Hat nicht von jeher die katholische Kirche solche Gruppen in ihrem Schoße gehabt, die jenseits der sogenannten Gebote ein Leben des Heldentums übten, weil die Gnade sie ergriffen hatte? Was war denn das Benediktiner-tum ursprünglich anders als eine solche Bewegung? Und das Trappistentum? Und der dritte Orden des hl. Franz von Assisi⁶⁰?“

⁵⁷ Vgl. a. a. O., 53.

⁵⁸ Vgl. Die Diözesansynode des Erzbistums Köln 1922. Köln 1922, 53.

⁵⁹ Vgl. besonders das Anm. 27 zitierte Werk von *F. Heiler*, der sich seinerseits vor allem auf *Harnack* und *Söderblom* stützt.

⁶⁰ *Heinen*, a. a. O., 14.

Neben dieser direkten steht als Aufgabe der Seelsorge die indirekte Abwehr der Sekten. Die Kölner Diözesansynode weist hier an erster Stelle auf das Beispiel des Seelsorgers hin. „Daß doch der Seelsorger nie vergäße, wieviel auf ihn, sein Beispiel und Wirken ankommt, um solchem Wahrheitssuchen ein Wegbereiter göttlicher Gnade zu werden⁶¹.“ Es ist ein überaus wichtiger Gedanke, den die Synode hier ausspricht. Gerade in der Gegenwart mit ihrer hochgesteigerten Kultur und Zivilisation ist das Beispiel, die Lebensführung des Verkünders der göttlichen Offenbarungswahrheit von besonderer Bedeutung. Mit Recht dringen daher die kirchlichen Vorgesetzten immer wieder auf die Pflege einer starken und lebendigen Religiosität bei den Seelsorgern selbst, und die Kölner Diözesansynode stellt die Dekrete über das priesterliche Leben an den Anfang aller übrigen Verordnungen und Weisungen, um damit auch die grundlegende Bedeutung dieses Punktes zum Ausdruck zu bringen⁶². Ist der Geistliche selbst von diesem Geiste starker und lebendiger Religiosität erfüllt, so wird er auch unter denen, die seiner Seelsorge anvertraut sind, darauf hinarbeiten. Vor allem ist alle Einseitigkeit in der Betonung bestimmter religiöser Übungen oder Einzellehren zu meiden. Die Aszese, die dem Christen in der Welt geboten wird, muß so sein, daß er sie zu verwirklichen vermag. Sie darf ihm nicht als mönchische Aszese und Weltflucht erscheinen, sondern muß an die natürlichen Lebensbedingungen (Familie, Berufsarbeit) anknüpfen und hier fördernd und veredelnd wirken. Die Kölner Diözesansynode weist neben der Pflege der eucharistischen Frömmigkeit auf die Pflege der Bibellesung als Mittel gesunder Aszese und Frömmigkeit hin. „Wie schon die alte Christenheit neben dem eucharistischen »Ewigen Wort« das in der Heiligen Schrift enthaltene Gotteswort als Gnadenmittel hoch ehrte, so sollen auch in der Gegenwart gemäß der Mahnung Benedikts XV. (in der Enzyklika »Spiritus Paraclitus«) die Gläubigen nach Möglichkeit angeleitet werden, in frommer und demütiger Gesinnung die Heilige Schrift, namentlich die Evangelien, die Apostelgeschichte und die Apostelbriefe, zu lesen. Der große Anklang, welchen gut geleitete, gemeinsame, erbauliche Bibellesungen im Kreise von Laienhelfern, Caritasfreunden und anderen ernst strebenden Gläubigen finden, muntert zur Nachahmung auf⁶³.“ Gerade gegenüber den Sekten dürften derartige Bibellesungen, die in leichtverständlicher Form den dogmatischen und asketischen Gehalt der heiligen Schriften ausmünzen, ein sehr geeignetes Mittel der Abwehr sein⁶⁴. Dabei ist es aber notwendig, über die genannten Schriften des Neuen Testaments hinauszugehen und besonders auch die von den Sekten herangezogenen biblischen Bücher zum Gegenstande der Lesung zu machen. Wie nützlich ist es, wenn so die Katholiken

⁶¹ Vgl. a. a. O., 52.

⁶² Vgl. a. a. O., 27—33.

⁶³ Vgl. a. a. O., 46.

⁶⁴ Auch *Heimbucher* empfiehlt Bibellesungen als Abwehrmittel, insbesondere gegenüber den „Ernstern Bibelforschern“; vgl. *Theologie und Glaube*, a. a. O., 266.

das erste Wort über Daniel und die Apokalypse nicht von den Adventisten und „Ernstern Bibelforschern“, sondern von ihrem eigenen Seelsorger hören!

Zu den Mitteln der indirekten Sektenabwehr gehört auch die rechte Pflege des Vereinswesens. „In unseren Standesvereinen (zur Pflege des Berufsgedankens und der Berufssittlichkeit) und in unserem Volksverein haben wir Katholiken, wir katholische Laien vor allem, den Sekten ein Bollwerk entgegenzusetzen. Daß wir aber in diesen Vereinen die rechten Wege finden und gute, starke Arbeit leisten, das muß unsere Sorge und unser ständiges Bemühen sein⁶⁵.“ Gerade diese Arbeit setzt den Vereinen religiös-sittliche Ziele und macht sie wieder zu nützlichen Instrumenten in der Hand des Seelsorgers. Die vielfach auch unter den Geistlichen verbreitete Vereinsmüdigkeit erklärt sich aus dem Fehlen religiöser und sittlicher Aufgaben; die Abwehr und Belehrung über das moderne Sektenwesen gibt den Vereinen wieder Aufgaben, die auch das Interesse des Seelsorgers beanspruchen dürften. Endlich sei noch auf ein Mittel hingewiesen, das im Abwehrkampfe gegenüber den Sekten anzuwenden wäre: die Pflege des katholischen Zusammengehörigkeitsgefühls. Gerade für die Großstadt ist es ja kennzeichnend, daß dieses Zusammengehörigkeitsgefühl mehr und mehr entschwunden ist. Der einzelne Katholik fühlt sich vielfach nicht mehr als Mitglied der Pfarrei, der er zugewiesen ist. Diese ist ihm zu einem bloß rechtlichen Begriff geworden. Wenn es nun schon im allgemeinen Aufgabe der Seelsorge in der Großstadt sein muß, dieses gelockerte und teilweise ganz verschwundene Gefühl der Zusammengehörigkeit wieder herzustellen, so gilt dies nicht zuletzt gegenüber den Sekten und ihrer Werbetätigkeit. Recht zeitgemäß mahnt daher die Kölner Diözesansynode: „Mit Rücksicht darauf, daß manche Sekten enge Gemeinschaft untereinander pflegen, ist gerade an den gefährdeten Stellen durch Hausbesuch und Laienhilfe das katholische Zusammengehörigkeitsgefühl besonders eifrig zu pflegen⁶⁶.“

Sind diese Vorschläge und Mittel zur Sektenabwehr besonders im Rahmen der allgemeinen, gewöhnlichen Seelsorge zu berücksichtigen, so können auch die Veranstaltungen der besonderen, außergewöhnlichen Seelsorge für die Abwehr und Bekämpfung der Sekten nutzbar gemacht werden. Diese Veranstaltungen (Missionen, Exerzitien usw.) tragen schon an und für sich dazu bei, Glaube und Liebe zu wecken bzw. neu zu beleben. Wo immer aber der Christ in Glaube und Liebe gestärkt wird, da ist er auch mehr gefeit gegen alle Einflüsse, die dem katholischen Glauben feindlich sind, also auch gegen die Werbetätigkeit der Sekten, wenn diese an ihn herantritt. Dazu kommt, daß bei solchen außergewöhnlichen Veranstaltungen der Seelsorge die Gemüter besonders empfänglich sind für heilsame Mahnungen und Belehrungen. Wo es daher nötig und angebracht ist, kann mit Nutzen und Erfolg die Propaganda der Sekten durch eigene Predigten oder gelegentliche Hinweise bekämpft werden.

⁶⁵ Heinen, a. a. O., 51.

⁶⁶ A. a. O., 53.

Das Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens.

Von Pfarrer Dr. B. [Custodis in Bonn.

Am 29. Juli 1924 wurde das neue Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens vom Preußischen Staatsministerium verkündet und erhielt vom 14. August 1924 an Gesetzeskraft¹. In 30 Paragraphen wird die in der Überschrift angekündigte Materie erledigt. § 29 erklärt ausdrücklich, daß mit dem Inkrafttreten des neuen Gesetzes die früheren Gesetze vom 20. Juni 1875 über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden und vom 7. Juni 1876 über die Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in den katholischen Diözesen sowie das Gesetz betreffend die Bildung von Gesamtverbänden in der katholischen Kirche vom 29. Mai 1903 ihre verpflichtende Kraft verlieren, mit Ausnahme der §§ 39 und 40 des ersteren Gesetzes, worin die Regelung des Patronatsrechtes enthalten war, dessen Neuordnung noch in Aussicht steht.

Der Grund zur Aufhebung dieser Gesetze lag in der Notwendigkeit, die einzelstaatliche Gesetzgebung mit den Bestimmungen der neuen Verfassung des Deutschen Reichs in Einklang zu bringen. Die Weimarer Verfassung hat im Artikel 10, Ziffer 1 dem Deutschen Reich das Recht gegeben, Grundsätze für die Rechte und Pflichten der Religionsgesellschaften aufzustellen und hat daraufhin im 2. Hauptteil, 3. Abschnitt „Religion und Religionsgesellschaften“, besonders im Artikel 137, die wichtigsten Rechtssätze, die auf der Grundlage des Artikels 10 beruhen, festgesetzt. Absatz 3 des Artikels 137 lautet: „Jede Religionsgesellschaft ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes. Sie verleiht ihre Ämter ohne Mitwirkung des Staates oder der bürgerlichen Gemeinde.“

Dieser Rechtssatz verkündet die rechtliche Freiheit der Religionsgesellschaften von aller staatlichen Bevormundung. Nicht nur die inneren, sondern auch die äußeren Angelegenheiten ordnet und verwaltet die Religionsgesellschaft ganz selbständig². Auf diesem Reichsrecht fußend hat nun der preußische Staat die dort in Geltung stehenden, oben angeführten drei Gesetze aufheben müssen gemäß dem Grundsatz der neuen Verfassung, daß Landesrecht durch Reichsrecht gebrochen wird³. Er hätte aber nach unserer Auffassung der katholischen Kirche auch das formelle Vermögensrecht selbständig zu regeln überlassen müssen. Damit wäre ein Rechtszustand geschaffen worden, der der Verfassung der katholischen Kirche gerecht geworden wäre, denn can 1495 C. I. C. bestimmt in § 1: „Ecclesia catholica et Apostolica Sedes nativum ius habent

¹ Preuß. Gesetzsammlung 1924, Nr. 43. — *Schlüter*, Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 637.

² *Mausbach*, Kulturfragen in der deutschen Verfassung, M. Gladbach 1920, 64.

³ Art. 13 d. Verf.

libere et independenter a civili potestate acquirendi, retinendi et administrandi bona temporalia ad fines sibi proprios prosequendos.“ Tatsächlich aber hat der preußische Staat sich das Recht zugesprochen, das Vermögensrecht der katholischen Kirche nach seiner formellen Seite hin seinerseits einseitig durch Gesetz zu regeln und begründet diesen Anspruch mit dem Hinweis auf Absatz 5 des Artikels 137 der deutschen Verfassung, der lautet: „Die Religionsgesellschaften bleiben Körperschaften des öffentlichen Rechts, soweit sie solche bisher waren.“ Hierüber wird in der Begründung zum Entwurf des eingebrachten Gesetzes geschrieben⁴: „Über die Tragweite dieser Bestimmung (Abs. 5) und ihr Verhältnis zu Abs. 3 herrscht Streit. Der tiefste Grund der Meinungsverschiedenheiten besteht darin, daß Artikel 137 aus einer äußeren Vereinigung verschiedener, zudem sehr ungeklärter und schwankender Anschauungen entstanden ist, die zu einem wirklichen Ausgleich nicht geführt haben. Hierzu kommt, daß über das Wesen der öffentlichen Körperschaften selbst große Meinungsverschiedenheiten bestanden, da der Begriff weder rechtlich festgelegt ist noch in der Rechtslehre eindeutig gebraucht wird. Entscheidend für das Zustandekommen des Abs. 5 war die Tatsache, daß in allen deutschen Ländern gewisse Religionsgesellschaften durch Vorzugsrechte öffentlich rechtlicher Natur gegenüber den privaten Körperschaften gehoben waren und diese Rechtsstellung ihnen erhalten bleiben sollte.“

Aus diesen Darlegungen über die Entstehung des Abs. 5 geht schon hervor, wie auch anderweitig bestätigt wird⁵, daß dieser Absatz keine Beschränkung des Abs. 3 bedeuten sollte. Es sollten wohl nur die Ansprüche der sozialdemokratischen Partei, die die Religionsgesellschaften zu reinen Privatvereinen mit religiöser Zweckbestimmung machen wollten⁶, zurückgewiesen werden. Anders die Motive zum Entwurf des Gesetzes. Sie sehen in der Vorzugsstellung, die jede öffentlich-rechtliche Körperschaft im Staate genießt, eine Begünstigung seitens des Staates, die unter der Bedingung einer besonders gearteten Staatsaufsicht gegeben sei. Demzufolge liege darum in Abs. 5 eine Einschränkung des Abs. 3: „Für die Auslegung des Artikels 137 muß entscheidend sein, daß die beiden Sätze, die in ihm ausgesprochen sind, nebeneinander Geltung haben und Satz 3 insoweit eingeschränkt wird, wie Satz 5 Anwendung findet⁷.“ Die Rechtslage wird dann endlich von den Motiven in den Worten zusammengefaßt: „Hiernach ist durch das selbständige Ordnungs- und Verwaltungsrecht der Religionsgesellschaften eine besonders geartete Staatsaufsicht über solche von ihnen, die Körperschaften des öffentlichen Rechts sind, nicht ausgeschlossen. Andererseits ergibt sich aus dem Zusammenhalt beider Bestimmungen, daß diese

⁴ Begründung zum Entwurf eines Gesetzes über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens, Nr. 7721 Preuß. Landtag, 9.

⁵ *Mausbach*, a. a. O., 70, 71.

⁶ *Lux*, *Trennung von Staat und Kirche* 1919, 11.

⁷ Begründung S. 9.

Staatsaufsicht das selbständige Ordnungs- und Verwaltungsrecht nicht ausschließen darf.“

Ob diese Auffassung der Motive richtig ist, muß nun nachgeprüft werden. Dabei hängt alles ab von einer möglichst klaren Erfassung des Begriffs „Körperschaften des öffentlichen Rechts“. Es liegt außerhalb des Rahmens dieser Besprechung, die verschiedenartigen Auffassungen des Begriffs genauer zu skizzieren. Es kommt nur darauf an, die Stellung des Gesetzgebers in dieser Frage zu kennen. *Mausbach*⁸ ist der Ansicht, daß in der Ausschlußberatung zur Verfassung die Klarstellung des Begriffs erfolgt sei. „Jene begriffliche Klarstellung hat — unbeschadet mancher Meinungsverschiedenheiten — dahin geführt, daß als eine öffentlich-rechtliche Körperschaft nach dem Wortsinn und der deutschen Rechtslage eine solche zu bezeichnen ist, die für das öffentliche Gesellschaftsleben, also auch für die Staatswohlfahrt Bedeutung hat, deren Aufgaben sich mit den Interessen des Staates berühren, und die darum auch als Körperschaft im öffentlichen Staatsrecht besondere Berücksichtigung findet.“ In dieser Begriffsbestimmung ist über die innere Stellung der öffentlich-rechtlichen Körperschaften zum Staate nichts gesagt. Diese Körperschaften können Zwecke verfolgen, die dem Staatszweck untergeordnet sind. Und da der Zweck des Staates die gemeinsame öffentliche Wohlfahrt ist, so sind alle Körperschaften, die Teilaufgaben der öffentlichen Wohlfahrt verfolgen⁹, wie Gemeinden, Städte, Provinzen, dem Staate unterworfen. Aus dieser Stellung zum Staat ergibt sich darum auch ein Recht auf Staatsaufsicht und Überwachung. Es können aber auch solche öffentlich-rechtliche Körperschaften Zwecke verfolgen, die außerhalb des Staatszweckes liegen und nur die Interessen des Staates „berühren“. Solche Körperschaften sind die Kirchen und Religionsgesellschaften. Bei ihnen ist darum begrifflich jede Abhängigkeit vom Staat ausgeschlossen, darum ist auch eine einseitige Regelung der Berührungspunkte durch den Staat unzulässig. Dieser Auffassung entspricht der Abs. 3 des Artikels 137, der jeder Religionsgesellschaft selbständige Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten zuspricht. Diese Bestimmung weist schon darauf hin, daß die Religionsgesellschaften ganz anders geartete Körperschaften des öffentlichen Rechts sind als diejenigen, die Zwecke verfolgen, die dem Staatszweck wesentlich untergeordnet sind und von ihm umfaßt werden. Für keine dieser Körperschaften ist eine solche Selbständigkeit von der Reichsverfassung festgelegt worden, wie dies in Abs. 3 für die Religionsgesellschaften geschieht. Was für jene zu Recht besteht, darf nicht mit Unrecht auch auf die ganz anders gearteten Körperschaften der Religionsgemeinschaften angewandt werden. Zudem geben die Motive ja auch zu, daß die Tragweite des Begriffs „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ in der Rechtslehre nicht eindeutig gebraucht wird. Aber auf Grund eines ungeklärten Begriffs in einer nachfolgenden, der Bedeutung nach geringeren Rechts-

⁸ A. a. O., 68.

⁹ *Cathrein*, Moralphilosophie II, 476.

bestimmung ein voranstehendes klar formuliertes Recht einzuschränken, ist rechtlich doch recht bedenklich. Es muß vielmehr die klare Bestimmung des Abs. 3 zur Interpretation des bis dahin ungeklärten Begriffs des Abs. 5 herangezogen werden. Wenn einerseits die Religionsgesellschaften völlig selbständig sind in Ordnung und Verwaltung ihrer Angelegenheiten (Abs. 3) und andererseits den Vorzug öffentlich-rechtlicher Körperschaften genießen (Abs. 5), so gehört eben die Unterstellung unter die Staatsaufsicht nicht zum Wesensbegriff der öffentlich-rechtlichen Körperschaften. Es gibt eben Körperschaften, die von jeder Staatsaufsicht frei sind und dennoch gewisse öffentlich-rechtliche Vorzüge genießen. Wenn die Motive behaupten, daß die Staatsaufsicht charakteristisch für die Körperschaften öffentlichen Rechts sei, so mag das früher wohl staatsrechtlich unbedenklich geklungen haben, als man die Religionsgesellschaften kraft des übertriebenen *jus majestaticum circa sacra* und aus einer protestantisch-kirchenrechtlichen Doktrin heraus als dem Staatszweck unterworfenen Gesellschaften ansah. Nach der neuen Reichsverfassung ist dieses Merkmal für die Religionsgesellschaften laut Artikel 137 Abs. 3 geschwunden.

Nach dem Berichte *Mausbachs*¹⁰ ist in den Ausschußberatungen der Nationalversammlung diese Frage der Beschränkung des Abs. 3 durch Abs. 5 besprochen worden. „Dieser Gesichtspunkt ist vom Abgeordneten *Kahl* aus seiner protestantisch-kirchenrechtlichen Doktrin heraus wiederholt gestreift worden. ... Er trat zunächst in der Verbindung mit der Idee auf, daß die öffentliche Körperschaft vom Staat obrigkeitliche oder obrigkeitsähnliche Befugnisse erhalte, denen dann eine besondere Aufsicht gegenübertreten müsse. Gegen diese Begriffsbestimmung ist von allen anderen Mitgliedern Widerspruch erhoben worden; sie traf besonders auf die katholische Kirche und ihre Institute nicht zu. Demnach wurde auch die Annahme einer besonderen Staatsaufsicht abgelehnt.“

Mit diesem Berichte vergleiche man die Motive zum neuen Gesetz, und man erkennt, wie die sogenannte „Kirchenhoheit“, die die Verfassung beseitigen wollte, nunmehr auf Umwegen wieder eingeführt wird. Die Motive berufen sich für ihre Auffassung auf eine Entscheidung des Reichsgerichts vom 26. Oktober 1921. Wohl mit Unrecht. Die betreffende Entscheidung¹¹ stellt zunächst fest, daß Artikel 137 Abs. 3 Satz 1 zu den Rechtssätzen gehört, welche unmittelbar und sofort anzuwenden sind, und fährt dann fort: „Indem diese Vorschrift den Religionsgesellschaften das Recht verleiht, ihre Angelegenheiten selbständig zu ordnen und zu verwalten, nimmt sie dem Staat zwar nicht die aus der Kirchenhoheit fließenden Aufsichtsrechte, verbietet ihm aber jeden Eingriff in die eigentliche Kirchenverwaltung.“ Diese Entscheidung beweist nichts zugunsten der Behauptung der Motive, daß die Religionsgesellschaften in ihrer Eigenschaft als „Körperschaften des öffentlichen Rechts“ dem Aufsichtsrecht des Staats un-

¹⁰ *Mausbach*, a. a. O., 70.

¹¹ Entscheidungen des Reichsgerichts in Zivilsachen, Bd. 103 (1922), 91 ff.

terworfen seien, daß also aus diesem Begriff sich die Kirchenhoheit ergebe. Die Entscheidung leitet das Recht auf Aufsicht der Kirchen von der weiterbestehenden Kirchenhoheit des Staates her, ohne aber anzugeben, auf welche Bestimmungen der Reichsverfassung sich diese Kirchenhoheit stützen soll.

So bleibt allein noch zu untersuchen, ob die sogenannte „Kirchenhoheit“ des Staates nicht aus dem Zusatz zu Artikel 137 Abs. 3 hergeleitet werden kann, den zu verhindern dem Zentrum leider nicht gelungen ist: „innerhalb der Schranken des für alle geltenden Gesetzes“. *Mausbach*¹² gibt als wahren Sinn dieses Zusatzes an, „daß die Selbstbestimmung der Religionsgesellschaften nicht zu Verletzungen des innerstaatlichen Gesetzes führen darf.“ Es wäre demnach der Zusatz eine Sicherheitsmaßnahme gegen Sondergesetze des Staates zuungunsten der Kirchen und gegen Übergriffe der Kirchen in Durchbrechung staatlicher Gesetze. Es haben aber wohl die Bischöfe recht gehabt in der Beanstandung dieses Satzes, „weil er die Handhabe bietet, eventuell in die innersten Gebiete der Kirche einzugreifen“¹³. Es könnte z. B. der Staat dem Vereinsrecht eine Fassung geben, die für die katholische Kirche zu beobachten unerträglich wäre. Wenn darum in diesem Zusatz zu Abs. 3 auch direkt eine „Kirchenhoheit“ in altem Sinne nicht statuiert wird, so doch eine gewisse Beaufsichtigung der Religionsgesellschaften durch den Staat.

Mit größerer Berechtigung läßt sich ein beschränktes Aufsichtsrecht des Staates aus dem Recht der öffentlich-rechtlichen Körperschaften herleiten, von ihren Mitgliedern Steuern zu erheben. Die Ausübung des Steuerrechts ist ohne staatliche Mitwirkung unmöglich. Soll aber der Staat mit seinen Machtmitteln helfen, Steuern einzuziehen, so muß er die Sicherheit haben, daß die Steuern in angemessener und geordneter Weise festgesetzt worden sind, und diese Sicherheit hat er nur, wenn die Organe der kirchlichen Vermögensverwaltung ihm diejenigen Garantien bieten, die er für nötig erachtet. Und so hat der Staat ein unbestreitbares Recht, von der Kirche die rechtliche Festlegung dieser Garantien zu verlangen und die Befolgung dieser Gesetze zu überwachen. Ein solches Recht begründet aber keine „Kirchenhoheit“, es müßte auf dem Wege der Verhandlungen mit der an sich freien Kirche geltend gemacht werden.

Aber auch so verstanden geht das Aufsichtsrecht keineswegs soweit, daß der Staat berechtigt gewesen wäre, seinerseits einseitig, wie er es im Gesetz über die Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens getan, in die Ordnung der Angelegenheiten der katholischen Kirche einzugreifen. Auf Grund des Artikels 137 Abs. 3 wäre es Sache der katholischen Kirche gewesen, an die Regelung ihrer Vermögensverwaltung heranzutreten und in Verhandlungen mit dem Staate zu erstreben, den staatlichen Gesetzen und Wünschen gerecht zu werden. Ein begleitendes Staatsgesetz hätte dann die dem Staate notwendig dünkenden Vorbehalte festsetzen müssen, wie es ja auch seitens des Staates

¹² *Mausbach*, a. a. O., 65.

¹³ *Mausbach*, a. a. O., 64.

gegenüber der evangelischen Landeskirche geschehen ist. Die Gründe, die die Motive zum Gesetz¹⁴ für diese andersgeartete Behandlung der katholischen Kirche angeben, können nicht überzeugen. Denn wenn auch die can 1518—1528 C. I. C., die die Vermögensverwaltung regeln, nur beratende Stimmen der Laien vorsehen, so hätte eine Ausnahme von diesem *ius commune* sicher seitens der Bischöfe erreicht werden können. Und wenn die Motive weiterhin sagen¹⁵: „So kann die katholische Kirche sich mit dem Staat über die Vorlegung eines Staatsgesetzes zur Regelung der Vermögensverwaltung verständigen“, so glauben wir doch nicht, daß über die Berechtigung, ein solches Gesetz vorzulegen, Verhandlungen geführt worden sind. Die Verhandlungen werden wohl nur den Inhalt des Gesetzes betroffen haben.

So dünkt uns die Form des Staatsgesetzes für die Neuordnung der Verwaltung des katholischen Kirchenvermögens den Bestimmungen der neuen Verfassung nicht zu entsprechen. Sie bedeutet vielmehr einen Rückfall in Auffassungen über das Verhältnis von Kirche und Staat in Preußen, die durch die Reichsverfassung überwunden zu sein schienen. Nur auf Grund einer wirklichen Kirchenhoheit ließe sich die Berechtigung, ein solches Gesetz einseitig zu geben, herleiten. Der Beweis, daß Artikel 137 Abs. 3 eine solche Kirchenhoheit noch zulasse, ist bisher nicht erbracht.

Abgesehen von diesen grundsätzlichen Bedenken erkennen wir aber gerne an, daß das vorliegende Gesetz im Vergleich mit den bisher geltenden Kulturkampfgesetzen einen gewaltigen Fortschritt bedeutet und eine „entscheidende Wendung in der Haltung zur katholischen Kirche“¹⁶. Das Diözesanvermögen ist ganz von staatlicher Aufsicht befreit, in der Verwaltung der übrigen Kirchenvermögen ist die Beteiligung des Staates sehr beschränkt; praktisch wird sie, von einigen wenigen seltenen Fällen abgesehen, kaum in Erscheinung treten. Es kann hier nicht die Aufgabe sein, das Gesetz in seinen Einzelbestimmungen zu besprechen. Ein praktischer Kommentar kann erst geschrieben werden, wenn seitens der bishöflichen Behörden die im Gesetz vorgesehenen Anordnungen getroffen worden sind.

Aus dem Inhalt des Gesetzes sei hier nur eine Bestimmung herausgegriffen, die von allgemeiner Bedeutung ist und einiges Aufsehen erregt hat. Sie betrifft die Kirchenvorstandswahlen, und zwar die Verleihung des aktiven und passiven Wahlrechts an die Frauen (§§ 5, 6). In Anlehnung an das Reichstagswahlrecht sind hinsichtlich des aktiven Wahlrechts die Frauen den Männern ganz gleichgestellt. Ebenso hinsichtlich des passiven Wahlrechts; nur ist es den Frauen erleichtert, ihr Amt, zu dem sie gewählt sind, ohne jede Nachprüfung der Gründe abzulehnen oder jederzeit niederzulegen¹⁷.

¹⁴ Begründung, S. 11, 12.

¹⁵ Ebenda, S. 12.

¹⁶ Schlüter, Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 637.

¹⁷ Vgl. Elisabeth Giese, „Das Wahlrecht der Frauen zum Kirchenvorstand“, Köln. Volkszeitung 1924, Nr. 635, und Schlüter, a. a. O.

Dem katholischen Kirchenrecht ist eine solche Anteilnahme der Frauen an der Verwaltung des Kirchenvermögens ganz fremd. Insoweit eine Mitarbeit von Laien in Frage kommt, werden nur Männer dazu berufen¹⁸. Auch die bisherigen Staatsgesetze hielten die Frauen vom Kirchenvorstand fern. So ist es erklärlich, daß diese vom Gesetz eingeführte Neuerung in weiten Kreisen Aufsehen und Erstaunen erregt hat; um so mehr, als durch Gewohnheit den Mitgliedern des Kirchenvorstandes besondere Ehrenrechte beim Gottesdienst in der Kirche eingeräumt worden waren, die ohne Verletzung uralter kirchlicher Tradition den Frauen nicht zugesprochen werden dürfen. Solche Ehrenrechte der bisherigen Kirchenvorstände beruhen aber auf keinem Rechtsprivileg; sie ähneln in etwa den Ehrenrechten der Mitglieder der Confraternitäten, jener Vereinigungen des Kirchenrechts, die in *incrementum publici cultus* errichtet werden (can 707, § 2). Auch dort können Frauen Mitglieder der Confraternität werden, sind aber von dem äußeren Auftreten ausgeschlossen (can 709, § 2). So müssen auch die bisherigen Ehrenvorrechte des Kirchenvorstandes beim Gottesdienst in Zukunft auf die männlichen Mitglieder beschränkt bleiben.

Wenn aber auch abgesehen davon die Mitwirkung der Frauen in den Kirchenvorständen von vielen nicht gerne gesehen wird und diese Gesetzesbestimmung zu Protesten Anlaß gegeben hat, so kann sie doch nicht als so ganz und gar unkirchlich hingestellt werden, wie es vielfach geschieht. Man beruft sich auf die Worte des Apostels Paulus, die in der Spitze gipfeln, daß die Frau in der Kirche schweigen soll¹⁹. Das Wort des Apostels ist scharf; doch ist wohl „nicht zu leugnen, daß zeitgeschichtliche Ereignisse und die damalige soziale Stellung der Frau auf Form und Inhalt der Apostelworte eingewirkt haben. ... Aber trotzdem liegt in den Worten Pauli auch ein überzeitliches Moment, das sich praktisch im Ausschluß der Frau vom eigentlichen Kirchendienst geltend macht²⁰.“ Was die Priesterweihe betrifft, so beruht diese Ausschließung zweifellos auf göttlichem Recht. Der can 968 § 1 C. I. C. sagt: „Die heilige Weihe empfängt gültig nur der getaufte Mann“, und wenn hier auch nicht ausdrücklich hinzugefügt ist „kraft göttlichen Rechts“, so muß dennoch im Hinblick auf die Tatsache, daß die Kirche nicht die Macht hat, aus sich heraus über das Wesen eines Sakramentes und seine Gültigkeit etwas zu bestimmen, göttliche Anordnung angenommen werden²¹. Der Ausschluß der Frau von dem übrigen Kirchendienst, soweit er nicht Ausfluß des Weihpriestertums ist, beruht auf kirchlicher Anordnung. Doch hier begegnen wir bereits einer kleinen Ausnahme, die der can 813 § 2 statuiert: „*Missae inserviens ne sit mulier, nisi, deficiente viro, iusta de causa, eaque lege ut mulier ex longinquo respondeat nec ullo pacto ad altare accedat.*“

Das Wort „*mulier taceat in ecclesia*“ darf aber nicht so gedeutet werden, als

¹⁸ Can 1520, can 1521 C. I. C.

¹⁹ 1. Kor 14, 34. 35; 1. Tim 2, 11. 12.

²⁰ M. Pribilla, Allgemeine Rundschau (1922) 187.

²¹ F. X. Wernz, *Ius decretalium* II 1², Rom 1906, 124.

ob nun auch außerhalb des Kirchendienstes im Leben der christlichen Gemeinde die Mitwirkung der Frau kirchlicherseits nicht erwünscht wäre. „Wie Christus Frauen um sich hatte, die ihm dienten mit ihrer ganzen Habe und ausharrten als erste Vertreterinnen des allgemeinen Priestertums beim Opfer am Kreuze, so hatten auch die Apostel ihre »Mitarbeiterinnen«, die »vielgeliebten«, die »viel im Herrn gearbeitet« haben. So zählt allein der Schluß des Römerbriefs folgende Frauen auf: »Phoebe, unsere Schwester, die im Dienste bei der Gemeinde zu Kenchrea ist, die vielen beigestanden hat und selbst auch mir«; Prisca, die mit ihrem Gatten Aquilas von Paulus den Ehrentitel bekommt: »Mitarbeiter in Christo Jesu, welche für mein Leben ihren Hals gewagt haben, welchen nicht allein ich, sondern auch alle Gemeinden der Heidenchristen Dank sagen«; »Maria, welche sich viel Mühe um euch (Römer) gemacht hat«; »Tryphäna und Tryphosa, welche im Herrn arbeiten«; »Persis, die geliebte, welche viel im Herrn gearbeitet hat«; »die Mutter des Rufus, die auch meine Mutter ist«; »Julia und die Schwester des Nereus und Olympias, die einer ganzen Gruppe von Heiligen Heimat gewährten²²«.“ So zeigt sich von den ersten Tagen des Christentums an — und es ist bis heute so geblieben — ein Mitwirken der Frau in der Seelsorge als Ausfluß jenes allgemeinen Priestertums, das der Apostelfürst im 2. Kapitel seines ersten Briefes verkündet hat, das keinen Unterschied kennt zwischen Mann und Frau. Es ist das „weite Gebiet der Karitashilfe in der Seelsorge, das diesem priesterlichen Wirken der Frau aufgetan ist²³“. Deshalb sind die Frauen auch die berufenen Mitarbeiterinnen in den Caritatsausschüssen, die bei uns nunmehr in jeder Gemeinde gebildet werden. Und ist dies echtkirchlich, so kann darum doch auch eine Mitarbeit in den Kirchenvorständen nicht so ganz unkirchlich sein. Zwar entspricht das Gebiet der Vermögensverwaltung wenig der fraulichen Eigenart. Auch in den weltlichen Vermögensverwaltungen finden wir gar selten Frauen vertreten. Gerade bei der kirchlichen Vermögensverwaltung ist die Aufgabe des Kirchenvorstandes aber nicht nur eine finanztechnische. Die Aufstellung des Etats erfordert alljährlich eine rechte Würdigung der Bedürfnisse der Kirchengemeinde und eine Bestimmung derjenigen Zwecke, die eine finanzielle Beihilfe erhalten sollen. Und es besteht kein Zweifel, daß — wie es bisher schon geschehen ist — Werke der christlichen Caritas in Zukunft noch mehr durch kirchliche Mittel des Etats unterstützt werden müssen. Hierbei werden die Frauen in den Kirchenvorständen nicht versagen und gerne auf anderen Gebieten Sparsamkeit üben, um Werke der Caritas zu stützen. Und was Rademacher in seinem Aufsatz „Die Mitwirkung der Frauen der christlichen Gesellschaft²⁴“ im allgemeinen sagt: „Es müssen auch Frauen in die Gemeindekörperschaften hineingewählt werden, damit sie die Wärme der christlichen Liebe in den kalten Mechanismus der Verwaltungen hineintragen,“ das kann

²² E. Krebs, „Priestertum der Frau“, Hochland 1922, Bd. 2, 209, 210.

²³ Das., 210 ff.

²⁴ A. Rademacher, Vernünftiger Glaube, Freiburg 1923, 218.

auch für die Kirchenvorstände Geltung haben. Wenn somit in Zukunft in die Kirchenvorstände Frauen ihren Einzug halten, so kann diese uns aufgezwungene Neuerung des Staatsgesetzes, namentlich in Großstädten, doch von Nutzen werden, besonders wenn den Frauen die ihrer Eigenart entsprechenden Aufgaben zugewiesen werden.

Die Verleihung des aktiven und passiven Wahlrechts an die Frauen wird wohl auch zur Folge haben, daß das sehr gesunkene Interesse an den kirchlichen Wahlen sich wieder hebt und eine größere Zahl von Wählern zur Wahlurne kommt. Die Begründung zum neuen Gesetz nimmt eine vierfache Vermehrung der Wahlberechtigten an²⁵. Daß aber ein hoher Prozentsatz derselben vom Wahlrechte Gebrauch machen, daß es zu Wahlkämpfen kommen wird, ist im allgemeinen für die nächste Zeit wohl nicht anzunehmen. Das wird sich vielleicht ändern, wenn politische Parteien den Versuch machen, ihre Weltanschauung innerhalb der Kirchenvorstände zur Geltung zu bringen.

Von seiten der Sozialdemokratie muß mit solchen Versuchen gerechnet werden. „In weiten sozialdemokratischen Kreisen hat sich heute das Empfinden durchgesetzt, daß völlige Verneinung der religiösen Elemente im Sozialismus, einfache Ablehnung der Möglichkeit, den Sozialismus mit religiösem Erleben und Wirken zu verbinden, den sozialistischen Aufgaben der neueren Zeit nicht mehr gerecht wird²⁶.“

Als Erbschaft des Liberalismus hatte die Sozialdemokratie den Grundsatz übernommen: Religion ist Privatsache. Und aus diesem Grundsatz heraus zeigte sie nicht nur „religiöse Uninteressiertheit und Gleichgültigkeit gegenüber der Kirche und ihrem Wirken,“ sie war auch direkt kirchenfeindlich und förderte nach Kräften den Austritt aus der Kirche. „Das ist aber eine Haltung, die wohl liberalisierender Art entsprechen mag, nie aber sozialistischem Streben zur Gemeinschaft auf allen Gebieten²⁷.“ *Kleinspehn* sieht die Zusammenhänge zwischen diesem sozialistischen Streben und der Forderung der christlichen Religion nach Gemeinschaftsgeist und Brudersinn, er sieht die „religiöse Welle, die durch die Lande geht,“ er verkennet auch nicht den noch vorhandenen Einfluß der christlichen Religion auf die Massen, und so fordert er²⁸: „Die Sozialdemokratie darf im Interesse des Sozialismus eine Organisation wie die Kirche, die ihren Einfluß fast in jedes Haus trägt, nicht länger abseits von ihrem Wirkungskreis liegen lassen.“ Von dieser Forderung ausgehend schärft er den Arbeitern das Gewissen, wieviel sie durch ihre Untätigkeit versäumt haben, und wie sie in Zukunft sich betätigen und auf die Kirche Einfluß gewinnen müssen. Seine Ausführungen und Vorschläge haben allerdings nur die protestantische Kirche

²⁵ Begründung S. 21.

²⁶ *Johannes Kleinspehn*, Kirchliche Neuordnung und Sozialdemokratie in den Soz. Monatsheften 1924, 61. Bd. 2. Heft 106 ff.

²⁷ A. a. O., 108.

²⁸ A. a. O., 109.

Preußens im Auge. Nach der neuen Verfassung der protestantischen Kirche in Preußen ist ja auch eine Möglichkeit gegeben, Einfluß auf das innerkirchliche Leben zu erringen. Die kirchliche Organisation der Protestanten ist auf dem Grundsatz der Genossenschaft aufgebaut, und die nach der Verfassung zur Vermögensverwaltung berufenen Körperschaften sind auch gleichzeitig zur Pflege und Ordnung des inneren kirchlichen Lebens berufen.

Nach der streng hierarchisch gegliederten katholischen Kirchenverfassung steht den Laien grundsätzlich kein solcher Einfluß zu. Das Streben also, das innere Leben der katholischen Kirche auf diesem Wege mit sozialistischem Einfluß zu durchdringen, ist gänzlich zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Der Kirchenvorstand der katholischen Gemeinde kann aber mittelbar auf die kirchlich festgelegte Seelsorge Einfluß gewinnen, indem er die notwendigen finanziellen Mittel bereitstellen muß. Einsichtige Kirchenvorstände haben schon bisher die durch Kirchensteuern aufzubringenden Mittel nicht nur für Besoldungen der Geistlichen, die Bestreitung der Kultus- und Verwaltungskosten, die Instandhaltung der kirchlichen Gebäulichkeiten bestimmt, sondern auch Mittel in den Etat eingesetzt für Erbauung von Gemeindehäusern zur Jugendpflege, für Volksbibliotheken des Borromäusvereins usw. Solche Positionen fanden auch die Genehmigung der Aufsichtsbehörden. Hier könnten sozialdemokratische Mitglieder des Kirchenvorstandes der geordneten kirchlichen Seelsorge Hemmungen bereiten, wenngleich auch, solche Hemmungen zu beseitigen, im Gesetze Mittel und Wege gegeben sind. Auf diese Möglichkeit muß man gefaßt sein. Denn wenn es den Führern gelingt, die Gleichgültigkeit der breiten Massen ihrer Anhänger zu überwinden und sie im Hinblick auf die im Protestantismus ermöglichte Einflußnahme auf das gesamte kirchliche Leben zur Teilnahme an den Kirchenwahlen aufzurütteln, so wird es sicher nicht an Versuchen fehlen, auch in den katholischen Kirchenvorständen Fuß zu fassen und Einfluß zu gewinnen.

Darum darf von katholischer Seite nicht ruhig abgewartet werden, was die Zukunft vielleicht bringen wird. Es muß jetzt aus Anlaß des neuen Gesetzes innerhalb der Gemeinden das Interesse für die Aufgaben des Kirchenvorstandes geweckt, für die Beteiligung an den kirchlichen Wahlen geworben werden; es muß vor allem von vorneherein der Geist sorgender Liebe in die Arbeiten des Kirchenvorstandes hineingetragen werden, der die Kirchenvorsteher freudig an den durch das Gesetz ihnen zugewiesenen Aufgaben mitarbeiten läßt.

Dorfseelsorge und Dorfkultur.

Von Pfarrer Jakob Weiler in Mertesdorf b. Trier¹.

Hauptaufgabe und Hochziel aller Seelsorge, also auch der Dorfseelsorge in der kulturkritischen Gegenwart, ist und bleibt die Pflege und Vollentwicklung der eigentlichen Seelenkultur. Ist doch Seelsorge ihrem Wesen und Ziele nach die hauptamtliche Sorge für das Heil der Seelen und ihr übernatürliches Innenleben, für das feste Hineinwachsen der Seelen in die Gotteskindschaft hinein, bis zur Gottvereinigung hinauf. Und dennoch, ja gerade deshalb ist die echte Seelenkultur allerzeiten und allerorten auch die Seele und beste Triebkraft aller gesunden Wirtschaftskultur und aller Sozialkultur. Darum hat gerade die unscheinbare Dorfseelsorge bei richtiger Orientierung und zielsicherer Auswirkung all ihrer Einzelkräfte auch für die Erhaltung und Höherentwicklung der gesamten Dorfkultur eine überragende, allerdings in der breiten Öffentlichkeit, in der Literatur und selbst in der Pastoral- und Erziehungsliteratur leider immer noch stark unterschätzte Eigenbedeutung und Eigenberechtigung.

Dorfseelsorge in deiner weltverborgenen, veilchenlieben Eigenart! Dorfkirchlein mit all deinen köstlichen Reizen und großen Nöten! Dorfkanzel mit all deinen Gegenwartsproblemen! Dorfschule mit all deinen Kinderaugen und Kinderherzen voll großer Fragen nach Seelenbrot und Lebenssonne! Dorfjugend mit all deinen inneren Krisen und all deiner äußeren Unbeholfenheit beim Übergang ins Berufsleben sowie ins dörfliche, kirchliche und bürgerliche Eigenleben, zumal jetzt beim immer stürmischer werdenden Übergange Europas in ein neues Zeitalter der Kultur! Männerkampf und Frauenweh, Müttersorge und Familienleid! Soviel Herzen, soviel Kreuze und zuweilen mehr ganze Kreuzwege als Herdstätten im Dorf! Armen- und Waisenflege, Krankenpflege im weltvergessenen Dorfe ohne Arzt und Apotheke, ohne Krankenhaus und Krankenschwester, ohne Geldquellen und Fürsorgeeinrichtungen jeglicher Art! Denn die Grenze des Dorfes und Flurbannes ist gewöhnlich auch die Grenze der modernen Hilfsmittel. Und die weite Umwelt des Dorfes, insbesondere die Stadt ist so einseitig sozial, daß sie immer neue Polypenarme ausstreckt, um die dörflichen Kraftquellen auszusaugen, und zwar meist mit dem Rechte des Stärkeren, ohne sich um die Pflicht gleichwertiger Gegenleistungen im Dienste der Dorfkultur ernstlich zu kümmern. Wer hilft dem wehrlosen Dorfe in diesem hartnäckigen Verstädterungsprozeß?

Und mitten in dieser Wogenbrandung steht auf seinem Führerposten der Dorfseelsorger, einsamer und weltverlassener als der letzte Kloster-

¹ Zur Veröffentlichung frdl. überlassen aus dem in diesem Herbst im Caritas-Verlage, Freiburg i. Br., erscheinenden Werke „Ländliche Wohlfahrts- und Jugendpflege“. Auf desselben Verfassers ländliche Lebenskunde „Mich ruft es zur Arbeit“ (Bücher des Säckmanns, herausgegeben von Heinr. Mohr, Herder & Co., Freiburg i. Br. 1920) kommen wir demnächst in anderem Zusammenhang zurück. Die Schriftleitung.

mönch. Und doch soll er der Leuchtturm und der sichere Fährmann sein für alle seine Dorfleute. Alle im Dorfe verlangen sein volles Verstehen ihrer Eigenlage und seine volle Hilfe mit ganzem Herzen und beiden Armen, am meisten dann, wenn alle andern Helfer mutlos oder kraftlos versagen. Dafür ist er ja da, der „Hähr“, um allen zu helfen in jeder Notlage. Dafür hat er doch so lange studiert, um rein alles zu wissen und alles zu können. Und soviel gilt er im Dorfe, als er amtlich und außeramtlich zum Wohle seines Dorfes leistet. Also wie eine moderne Antennenanlage soll er aus weitester Ferne alle Funksprüche der kirchlichen und profanen Wissenschaft, der Behörden und der sozialen Organisationen, auch der Kunst- und Schöngeister regelrecht auffangen und mundgerecht verdeutscht bereithalten für jeden, der im Dorf derartige Bedürfnisse hat. Er ist nun einmal der oberste Kulturvermittler zwischen Stadt und Land, der zuständige Dolmetscher nicht nur Gottes und der Kirche, sondern auch des Staates und der ganzen Öffentlichkeit.

Fürwahr ein Wirkungsbereich, so vielseitig und weittragend, daß die allerfähigsten und erfolgreichsten Dorfpastoren im Bewußtsein ihrer begrenzten Zulänglichkeit sich immer wieder selbst des Heilandswortes erinnern: „Und wenn ihr alles getan habt, so sprecht: Unnütze Knechte sind wir.“ Aber wenn wir selber es uns auch nicht gestehen wollten, die meisten Dorfleute denken es, und etliche sagen es auch gelegentlich offen heraus, weil sie all die stille Kleinarbeit des Kopfes und die des Priesterherzens so selten mit Händen greifen können. Auch die kirchlichen und staatlichen Behörden sagen es uns deutlich genug, wenn wir nur einen einzigen Fehlgriff getan haben unter tausend Kunstgriffen, die bekanntlich nicht in ihren Akten stehen. Die städtische Presse schreit es uns zuweilen in die Ohren, wie rückständig und schwerfällig der Landklerus ist, wenn wir nicht gleich bei jedem neuen Schlagwort irgendeines Einspanners mit vollen Lungen unser Ja und Amen sagen, sondern mißtrauisch und kühl erst die Bewährung der Neuerung bei andern abwarten, weil wir in erster Linie das wahre Wohl unserer eigenen Schutzbefohlenen zu betreuen haben, und weil bei ernststen Mißerfolgen im Dorfleben nur zu schnell das blinde Vertrauen der Volksseele auf den priesterlichen Dorfführer Einbuße erleidet.

Und dennoch: wer in seinem Dorfe in langjähriger Wirksamkeit einen kirchlichen und sozialen Fortschritt von Bestand erreichen will, dem gilt allzeit die Regel: er wirke still und unerschlaft im kleinsten Punkt die größte Kraft. Still und unerschlaft, denn all seine Sämans- und Bildungsarbeit ist getragen von apostolischem Caritasgeiste: Allen alles werden, um alle für Christus zu gewinnen. Und alle Samariterdienste, alle Caritas- und Sozialarbeit an den einzelnen Pflinglingen erfährt dann im kleinsten Punkt die größte Kraft, wenn sie immerfort, neuzeitlich orientiert, mit scharfem Führerblick und fester Führerhand bis zum sicheren Erfolg durchgeführt wird. Und jeder Erfolg in dieser Caritasarbeit bringt uns neue Arbeit neuer Hilfsbedürftiger und Hilfesuchender hinzu, bringt aber auch neue Gegnerschaft und neue Schwierigkeiten ohne

Ende. Aber all diese Kleinarbeit mit größter Kraft ist einsame Pionierarbeit, Kulturarbeit unter Ausschluß der Öffentlichkeit.

Warum unter Ausschluß der Öffentlichkeit? Weil alle ländlichen Kulturträger, Landpastor wie Landlehrer und Landgemeindebeamten, bis in die allerneueste Zeit hinein einfach dazu verurteilt sind, die ganze Eigenart der ländlichen Führung — selbst bei williger Gefolgschaft und Mitarbeit der seit Menschenaltern nur zu oft irreführten und darum scheu gewordenen Landbevölkerung — erst in ihrer ländlichen Praxis allmählich zu erlernen durch vorsichtiges Herumtasten und Ausprobieren. Bei diesem Fremdlingsdasein und Helotentum auf Jahre hinaus bringt aber nur ein kleiner Prozentsatz der Landanfänger aus sich allein die Riesenkraft auf, sich emporzuarbeiten bis zur ländlichen Führertüchtigkeit, ohne inzwischen bei der Volksmehrheit halb abgewirtschaftet zu haben. Und da wundert sich die Öffentlichkeit zuweilen so überlaut über die Rückständigkeit der Landbevölkerung und der Dorfkultur? Ihr gebt dem Gärtner nur einen hölzernen Spaten, dem Bauer nur einen Holzpflug, dem Schreiner und selbst dem Arzt nur ein Steinmesser in seine Einsamkeit mit und erwartet doch von ihnen moderne, vollwertige Arbeitserfolge? Wirklich ein komisches Vorbildungssystem! Ihr siebenmal Weisen, wann endlich gelingt es euch, diesen Stein der Weisen zu heben?

Oder ist es kein Armutszeugnis, daß sich bis heute noch kein katholischer Organisator und kein katholischer Verlag hat entschließen können zur Herausgabe eines dorfkirchlichen Sonderorgans für die ländliche Praxis, in dem all die neuzeitlichen Probleme der Kirchen- und Schulgemeinde, auch der ländlichen Caritasarbeit aus ländlich orientierten Federn eingehend zur Sprache kommen können? Eine Eigenzeitschrift meine ich, wie es bereits seit 1908 die im Verlage der Landbuchhandlung, Berlin, erscheinende Monatsschrift „*Die Dorfkirche*“ mit unerwartet gutem Erfolge für die evangelische Dorfgeistlichkeit gewesen ist. Auch K. Hesselbachers Band der Praktisch-theologischen Handbibliothek: „Die Seelsorge auf dem Dorfe“ (3. Aufl. Göttingen 1920), hat immer noch kein würdiges Gegenstück aus katholischer Dorfperspektive gefunden. Gewiß, auf jener Seite ist infolge des religiösen Subjektivismus und Libertinismus der Atomisierungsprozeß der Übergangszeit in ihren Landgemeinden entschieden rapider und auch radikaler verlaufen, und so drängte die innere und äußere Not der Dorfkirchleute fast zwangsläufig zur Schaffung eines solchen Sondersprachrohres der praktischen Erfahrung und eines reichhaltigen Magazines volkstümlicher und volkskundlicher Forschung. Aber gerade der unerschöpfliche Reichtum katholischer Dorfgeschichte in Süd- und Westdeutschland mit ihren seelischen Dauerwerten für alle Landpraktiker und der wahre Heißhunger der jüngeren Dorfpastoren und Dorflehrer nach ländlich anstatt fast immer städtisch orientierten Fachaufsätzen muß doch endlich irgendwo auch einen katholischen Jungborn ländlicher Eigenart und Edelart aufsprudeln lassen. Unsern Pfleglingen gegenüber wird es nachgerade unverantwortlich, wieviel Geld und

kostbare Zeit wir ländliche Führer im Laufe weniger Jahre auf das Halten und Durcharbeiten aller möglichen Neuwerke und Zeitschriften verwenden, um nachher immer wieder enttäuscht zu erkennen, daß für unsere ländlichen Amtsbedürfnisse unter vielem Kulturschlamm und -sand tatsächlich nur hie und da ein für uns münzbares Goldkörnchen zu entdecken ist. Und das darum, weil die Mehrzahl von uns im Schlepptau des städtischen Kulturkreises uns unserer Eigenart und Eigenbedürfnisse scheuen und schämen gelernt haben, ohne es vielleicht selbst klar zu erkennen, wie überbescheiden, ja wie mundtot wir alle außerhalb unsers engern Amtskreises gemacht worden sind. Darum wagt sich kaum mehr ein erfahrener Landpraktiker in seiner urwüchsigen Eigenart ans Licht der Öffentlichkeit. Und kommt er mal mit seinem innersten Herzblut ans Licht, dann wird er bald das gewaltsame Schwimmen gegen den Stadtstrom drangeben müssen. Was gilt denn draußen die Eigenmeinung des besten Landpastors oder Landlehrers oder Landbürgermeisters, wenn sie zu neu auftauchenden Kultur- oder Sozialfragen nach reifer Überlegung einmal landechte und landgerechte, nicht aber stadtläufige Stellung nehmen? Sowenig, daß längst die Mehrzahl der bodenständigen Dorfkenner mit einer resignierten Kaltblütigkeit, die oft genug den Anschein geistiger Stagnation und Lethargie erweckt, sich äußerlich damit abfinden: „Laß doch die Welt außerhalb der eigenen Dorfgrenzen bis zum Umfallen ihren Hexentanz auskosten, laß ihnen den hysterischen Mottentanz um die Bogenlampen und Sumpflichter der Stadtkultur, auch den Narrentanz um das goldene Kalb und die besseren Stellen, wenn dieses Tollen und Taumeln sie glücklicher macht. Für unsere Dorfnöte aller Art hat draußen doch niemand Ohren und Verständnis, noch weniger Zeit und Helfermut, am wenigsten Helfergeschick zum wirklichen Dauervorteil unserer Dörfer. Stadt ist Stadt und bleibt Stadt, vom Lande wollen sie ja immer nur haben und holen, geben aber wollen sie uns nur ihren überflüssigen Warenkram und ihren Herrscherwillen übers Land.“

Aber so haben Dorfseelsorge, Dorfschule und Dorfverwaltung notgedrungen gelernt, abseits der breiten Heerstraße ihre kümmerlichen Pfade zu gehen ohne Wegzeichen wirklicher Meister ländlicher Art. Jeder ist sich selber System und Meister, so gut es eben geht, zuweilen zum Vorteil, oft genug auch zum Stillstande und Rückgang der ländlichen Entwicklung. All die ungewollten, aber unvermeidlichen Umwege und Mißgriffe in den Jahren des Einstudierens und Einfügens in den geheimnisvollen Dorforganismus verschlingen für Führer und Volk gar zu viel kostbare Zeit und Kraft. Und ewig kommt so das Land als rückständig hinterher gehinkt, anstatt auf starken Füßen wirkliche Vorsprünge der Stadt schnell und leicht einzuholen.

Oder wäre nicht schon die wirkliche Ergründung der ländlichen Volkspsyche mit all ihren geheimnisvollen Strömungen lokaler und geschichtlicher Eigenart eine akademische Preisaufgabe, lösbar nur für bodenständige Landpraktiker? ebenso die Landschule für einen langjährigen

Landlehrer? Eine ähnliche Preisaufgabe: Die Dorfjugend und ihre Fortbildung. Und dann die wichtigste Preisaufgabe: Neuzeitliche Dorfpastoral in all ihren Einzelsparten. Aber weil solche brennende Dorfprobleme so hochkritische Entdeckungsfahrten und mühselige Pfadfinderarbeiten sind, die nur von längst bewährten Dorfpraktikern sachlich und gründlich, vor allem landgerecht können gelöst und natürlich auch nur von ebenbürtigen Landpraktikern können begutachtet oder ergänzt werden, darum bleiben solche Standardwerke schon so überlang eine allseits erträumte Zukunftsmusik. Die zähen Dorfpraktiker verzichten ja grundsätzlich auf den Katheder und sogar auf die Feder. Erst müßte eine Sonderzeitschrift für Dorfpraxis die vielen Vorarbeiten in Einzelaufsätzen erledigen.

Daher, d. h. in Ermangelung dieser schürfenden Zeitschrift für Dorfpraxis und in Ermangelung gründlicher Vorschulung der Dorfanfänger für die Dorfpraxis, unser steriler und sterilisierter, lebenskeimloser Intellektualismus; daher die Unterernährung der Dorfseele; daher die Landflucht oft der besten Führer; daher die Verödung des Familienlebens, die Verwilderung der Landjugend; die Mammonsjagd, der übertriebene Wirtshauskult und Vereinsrummel, kurz, die ganze Fieberkrankheit der ehemals so blühenden Dorfkultur. Ein wahrer Kreislauf schwerer Verhängnisse, der nur durch eine jahrzehntelange systematische Aufbauarbeit wettgemacht werden kann. Wer hilft mit, diesen ländlichen Zauberbann zerbrechen?

Gewiß, es ist keine so einfache Aufgabe, diese Neubelebung und Verjüngung unserer Dorfkirchen- und Dorfschularbeit mit ländlich-homogenem Geist und Leben. Aber wo einmal der Wille vieler zur Selbsthilfe aus der unerträglichen Zwangslage nachhaltig aufflammt, wie vor fast zwei Jahrzehnten unter vielen evangelischen Dorfkirchleuten der obigen Dorfkirchengemeinschaft, da ebnen sich auch die Wege zum freieren, freudigen Aufstieg. Was dort möglich war, kann wieder werden. Oder hieße es nicht der Arbeitsfreudigkeit und Leistungsfähigkeit unserer Landführer ein Armutszeugnis ausstellen, wenn wir endgültig vor der jetzigen Übermacht kapitulieren wollten? wenn wir unsern Vorarbeitern im Dorfe vor hundert Jahren nachstehen wollten an Tatkraft und Opfermut? Zu Anfang des vorigen Jahrhunderts war nämlich die Seelenkultur der deutschen Lande in ähnlicher Notlage durch den damaligen Rationalismus und Libertinismus der Oberschichten wie heute durch den Intellektualismus und Materialismus bzw. Radikalismus weiter Volkskreise. Die Revolution war von oben gekommen, aus der Lethargie der Oberschicht. Damals hat die Sehnsucht nach Reformen und Revolution, der resolute Aufstieg zu kultureller und nationaler Selbstbesinnung und Selbstbestimmung gerade im Landklerus und Landvolke auffällig viele Hilfskräfte mobil gemacht, wie die vielen Aufbauschriften ländlicher Federn an ländliche Leser beweisen. Allein die Tatsache, daß damals die „Große Katechese eines Dorfpfarrers für das Landvolk“ von E. Menne, Verlag M. Doll, Augsburg, mit ihren sage und schreibe neunzehn Bänden zu je etwa 550 Druck-

seiten erscheinen konnte als „eine vollständige Universaltheologie für den gemeinen Mann“, daß sie darunter zwei volle Bände enthält über die heute wieder so aktuelle Liturgiekunde, und daß sie dennoch anscheinend reißenden Absatz gefunden hat, das dürfte doch den heutigen Landklerus und Landlehrerstand ermutigen zu energischem Zusammenschluß für die Erhaltung und ruhige Weiterentwicklung unserer vielbegehrten, aber zu schwach bewehrten und unterernährten Dorfkultur. Manche Kräfte sind ja flott am Werke, Bausteine zu formen und zu sammeln. Aber ihr festerer Zusammenschluß in einem gemeinsamen Dorfkirchenorgan muß der erwachenden Bewegung mehr Durchschlagskraft und Rückgrat geben helfen. Wer wagt's?



Die katholische Kirche im protestantischen Urteil der Gegenwart.

Heinrich Hermelink, Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. 2., erweiterte Auflage. 144 S. Verlag Friedrich Andreas Perthes, A.-G., Gotha-Stuttgart 1924. — Professor Dr. *Leopold Zscharnack*, Der deutsche Protestantismus der Gegenwart in katholischer Beleuchtung. Säemann-Verlag, Berlin 1924. — Gegenreformation einst und heute: Heft 1: Im deutschen Volks- und Staatsleben. Von *G. O. Sleidan*. 5., verm. Auflage. 26.—35. Tausend 46 S. Heft 2: Von der Sendung der katholischen Jugend. Von *Fritz Haun*. Heft 3: Äußere Geschäftigkeit und innerer Fortschritt im heutigen Katholizismus. Von *G. O. Sleidan*. Säemann-Verlag, Berlin 1924. — Dr. *Leonhardt Fendt*, Erfüllung. Ein Büchlein von wohlgemäßem Luthertum. (Warum evangelisch? Herausgegeben von Dekan Dr. *Friedrich Ulmer* in Dinkelsbühl. Heft 1.) 24 S. Verlag des Evang. Bundes, Berlin 1923.

* * *

Seit einigen Jahren beschäftigt man sich in den Kreisen der nichtkatholischen Theologen und Religionswissenschaftler in einem Maße mit der katholischen Kirche, wie es früher nicht üblich war. Besonders die beiden Werke von *Friedrich Heiler* über das „Wesen des Katholizismus“ (München 1920) und über den „Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung“ (München 1923) haben vielfach anregend gewirkt und bei katholischen wie protestantischen Theologen naturgemäß ganz verschiedenes Echo geweckt. Während diese Auseinandersetzungen der katholischen Kirche als solcher sich zuwenden und von ihrer gegenwärtigen zeitgeschichtlichen Lage absehen, ist inzwischen auch eine Literatur entstanden, die sich mit dem Katholizismus der Gegenwart, seinem Wollen und Wirken, besonders in Deutschland, beschäftigt. Dieser Art ist die oben verzeichnete Literatur. Es unterliegt keinem Zweifel, daß infolge der Revolution und der neuen Verfassung vom 11. August 1919 für die katholische Kirche in Deutschland manche Fesseln gefallen sind, die früher ihre Wirksamkeit hemmten. Man kann als Katholik diese Tatsache nur begrüßen, ohne deshalb die nachteiligen Folgen zu übersehen, welche Revolution und Verlust des Weltkrieges für unser Vaterland im Gefolge haben. Mit der größeren äußeren Freiheit der katholischen Kirche in Deutschland geht Hand in Hand eine stärkere Lebendigkeit und Regsamkeit auf allen geistigen Gebieten, besonders soweit religiös-kulturelle Fragen in Betracht kommen. Es ist nun interessant, zu beobachten, in welcher Weise protestantische Schriftsteller und Theologen auf diese gegenwärtige Lage des Katholizismus reagieren.

H. Hermelinks, des Marburger Theologieprofessors, Studie zerfällt in zwei Teile: Der erste schildert „Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart“, d. h. bis zum 1. März 1923; der zweite „Neues vom Katholizismus unserer Tage“, d. h. bis zum 1. Mai 1924. Der erste Teil der Studie war bereits im vorigen Jahre als 1. Auflage erschienen und ist unverändert übernommen worden. Sogar die Anmerkungen sind am Schlusse dieses ersten Teiles stehengeblieben. Dann folgt der zweite Teil mit dem angegebenen Thema, zuerst veröffentlicht in der „Christlichen Welt“ (1924, Nr. 14—21). Wie die beiden Teile der Studie äußerlich scharf voneinander getrennt sind, so ist auch der Ton in beiden Teilen ein ganz anderer. Während der Verfasser im ersten Teile mit anerkennenswertem Streben nach Gerechtigkeit und Wohlwollen gegenüber der katholischen Kirche urteilt, sagt er selbst in der Einleitung zu dem zweiten Teile: „Gerade um jener Ehrlichkeit willen (die Hermelink von katholischer Seite nachgerühmt wurde) glaube ich heute in einer aggressiven Gruppierung die Reihe der seit einem Jahre aufgelaufenen Tatsachen hier vorführen zu müssen. Denn das bedrückende

Gefühl eines umfassenden Angriffs ist in den protestantischen Kreisen Deutschlands wohl allgemein verbreitet.“ (S. 86.)

In dem ersten Teile schildert H. die gegenwärtige Lage des Katholizismus, die er durch folgende Erscheinungen gekennzeichnet findet: den monastischen Frühling, die Jugendbewegung, den eucharistischen Frühling, größere Kulturfreudigkeit, die Hinwendung der Philosophie zur Metaphysik, das Bündnis mit der modernen Kunst und Literatur, stärkere Betonung der Sozialethik und Staatsanschauung, den neuen Codex iuris canonici sowie die Steigerung des Selbstbewußtseins überhaupt und endlich ein neues Lebensgefühl der katholischen Religiosität. Hierauf untersucht H. die gegenwärtige äußere Lage der katholischen Kirche innerhalb und außerhalb Deutschlands. Bezüglich Deutschlands warnt er seine Glaubensgenossen vor Übertreibungen hinsichtlich des Vordringens und Erstarkens der katholischen Kirche. „Es geht doch nicht an, jede Fronleichnamsprozession, die sich um eine Straßenecke weiterwagt als herkömmlich ist, als feindseligen und umstürzenden Akt zu beschreiben, in einem Zeitalter, in welchem von den Kommunisten bis zu den Nationalsozialisten alles auf die Straße geht.“ (S. 35f.) Von besonderem Interesse sind die Ausführungen H.s über das gegenseitige Verhältnis von Protestantismus und Katholizismus in der Gegenwart. Er erhebt folgende Forderungen: 1. Kein Kulturkampf gegen die katholische Kirche. „Endgültiges Ende des Kulturkampfes muß jetzt die Losung sein.“ (S. 49.) 2. Möglichstes gegenseitiges Sichkennenlernen. Verschiedene Vorschläge und Versuche, zu einem *modus vivendi* der beiden Konfessionen zu kommen, werden besprochen. Der Forderung gegenseitigen Sichkennenlernens will H. für seinen Teil dienen. Darum bietet er einen Abschnitt über das innerliche Verständnis des katholischen Christentums. Diesem glaubt er auf doppeltem Wege nahekomen zu können: a) vom Zeitbewußtsein und seinen Gegenwartsbedürfnissen aus. Dabei weist er auf das religiöse Gemeinschaftsgefühl, die objektive Wahrheitsform, den Besitz autoritativer Führer als die innersten Wesenszüge der katholischen Kirche hin, betont aber auch den protestantischen Gegensatz dazu. b) von der Geschichte aus. Katholizismus und Protestantismus prägen in ihrer religiösen Eigenart zwei verschiedene Seiten des Christentums aus. Der Katholizismus ist das Kirchentum objektiver übernatürlicher Wahrheits- und Wirklichkeitserfassung sowie strenger Gesetzmäßigkeit, der Protestantismus dagegen ist das „Kirchentum des lebendigen Flusses und einer neuereinstellten evangelischen Weitherzigkeit“. (S. 61.) Im Schlußabschnitt des ersten Teiles bespricht H. die gegenseitig möglichen Einstellungen und empfiehlt für die Gegenwart nicht bloß gegenseitige Toleranz, sondern „christlich-brüderliche Annäherung und Ergänzung“ (S. 65) im Sinne der von ihm gegebenen Deutung katholischen und protestantischen Wesens. Er schließt mit Worten, aus denen seine Grundanschauung ersichtlich ist: „Der, welcher seine Kirche so vielgestaltig hat werden lassen, wie sie ist, weiß, warum er das getan hat. Wir Evangelische meinen, das sei geschehen, damit wir uns nicht auf Fleisch und Blut verlassen sollen. Mögen es unsere Brüder in Christo anders meinen; wir sprechen mit ihnen: *Et portae inferi non praevalent adversus eam!* (Mt 16, 18) und fügen in unserem Sinne noch hinzu: Das Reich muß uns doch bleiben!“ (S. 68.)

Der zweite Teil der Studie H.s ist, wie schon erwähnt, im Tone erheblich schärfer. H. führt zunächst als Momente der Beunruhigung für den Protestantismus auf: 1. die Tätigkeit des Papstes, die „einen Zug zur Zentralisation und zur propagandistischen *actio catholica*“ (S. 95) aufweise, sowie die in gleichem Sinne wirkende Tätigkeit des Kardinals van Rossum, des Präfekten der Propaganda. Er meint: „... bis weit in die feinstgebildeten und friedfertigen Reihen des Protestantismus ist man voll Unruhe darüber, wessen man sich aus Rom noch zu gewärtigen habe.“ (S. 96.) 2. die Ordensüberschwemmung, die durch statistische Angaben belegt wird. Am Schlusse der Studie ist darüber noch eine eigene Statistik angefügt. (S. 137 bis 143.) H. ist aber gerecht genug, die Gründe anzugeben, welche die starke Vermehrung der Ordensniederlassungen erklären: bischöfliche Berufungen in Diözesen, die bisher keine

Ordensniederlassungen hatten, wie z. B. Württemberg, wo alle männlichen Orden verboten waren, ferner die Verhinderung der äußeren Mission infolge des Versailler Friedens sowie die Inflation. „Betrachtet man unter diesen verschiedenen Gesichtspunkten die Religioseninflation in Deutschland, so kann man wohl urteilen, daß der Höhepunkt bald erreicht sein muß.“ (S. 101.) Trotz dieser Gründe glaubt H. in der Vermehrung der Klöster und Ordensleute eine Gefahr für den Protestantismus erblicken zu müssen, insbesondere in Verbindung mit den Bekehrungsvereinen „Winfriedbund“ und „Eucharistischer Völkerbund“, die es vor allem auf die Katholisierung der Protestanten abgesehen hätten. Der folgende Abschnitt spricht nicht von einer Bedrohung des Protestantismus, sondern schildert die innerkatholischen Bewegungen auf geistigem Gebiete: auf dem Gebiete der Philosophie, der Exegese und der Jugendbewegung. Der letzte Abschnitt: „Gegenwehr“, hat eine stark polemische Einstellung. Nach Schilderung der Konversionsbewegung in Holland (P. J. van Ginneken S. J.) und Deutschland, in der er eine aggressive Tendenz des Katholizismus sieht, schlägt er die Mittel zur Gegenwehr vor: 1. „Unbedingte Bereitschaft zum Kampf und Anerkennung der Notwendigkeit der geistigen Auseinandersetzung.“ (S. 119.) 2. „Der Appell an unsere besonnenen katholischen Mitbürger.“ (S. 121.) Er glaubt, hier die Katholiken warnen zu müssen vor dem stürmischen Verlangen nach Konversion der protestantischen Länder. Nach ihm ist die religiöse Spaltung unseres Volkes Schicksal nach Gottes in der Geschichte wirksamem Willen, „das wir in Demut und Buße tragen und in gegenseitigem Wettstreit der Liebe und des Glaubens vertiefen und zu unseres Volkes Heil und innerem Reichtum erfüllen müssen“. (S. 122.) 3. „Die richtige Distanz gegenüber der anderen Konfession.“ (Ebd.) Hier kehren die im ersten Teil vertretenen Grundgedanken von den verschiedenen Ausprägungen des Christentums im Katholizismus und Protestantismus wieder. „Katholisch“ ist das Streben nach den Universalien, ist die Harmonisierung und ist die zwecksetzende Anerkennung auch des Unterwertigen; „protestantisch“ ist die Herausarbeitung der Individualitäten und der in ihnen liegenden Gegensätze, ist der Protest gegen alles „Christentum zweiter Ordnung“. (S. 123.) 4. „Die Beteiligung an den kirchlichen Neubildungen und Umgruppierungen im Osten und im Westen“ (S. 125), wobei H. an die Regeneration der östlichen Kirchen durch den Protestantismus, an die Herstellung eines „Gesamtprotestantismus“ sowie an die „Schaffung einer reinlichen Mitte zwischen Katholizismus und Protestantismus“ denkt. „Wir brauchen eine breite Mitte, eine verbreiterte Grenze zwischen den beiden Hauptkonfessionen, einerseits für die zahlreichen modernistischen Elemente innerhalb des Katholizismus und andererseits für die zahlreichen katholisierenden Evangelischen, die, auch wenn sie übertreten, in den seltensten Fällen Vollblutkatholiken werden können.“ H. wünscht eine „Spezialform des Christentums“, „eventuell unter hochkirchlich-anglikanischer Führung“. (S. 128.) 5. „Der Kampf um die Wahrheit muß von jedem der beiden Bekenntnisse nach seiner Eigenart geführt werden.“ Der Katholizismus erscheint H. als Vertreter der „statischen“, der Protestantismus der „dynamischen“ Wahrheit. Das ist nach ihm ein Vorzug des Protestantismus, der es ihm ermöglicht, der katholischen Eigenart gerecht zu werden, während der Katholizismus umgekehrt nicht dazu in der Lage ist. Um so weniger ist er das, weil er „einer reklamehaften und suggestiven Propaganda“ (S. 131) huldigt, die auch die Anerkennung des Guten und Schönen in der katholischen Kirche von protestantischer Seite erschwert. Als Beweis zitiert er u. a. die stark übertreibende Äußerung des amerikanischen Jesuiten Burkett: „Von Süddeutschland und dem Rheinland aus werden furchtbare Einbrüche nach Preußen unternommen, und der Erfolg ist ein großer Zuwachs zu den katholischen Reihen. Die deutschen Jesuiten sind Führer dieser Armee von Konvertiten.“ (S. 131.) Überhaupt geißelt H. stark die Propaganda der Übertreibung auf katholischer Seite und tritt nicht ohne leidenschaftliche Erregung für die Wahrung „deutscher Religiosität und deutscher Kultur“ (S. 134 f.) ein, wie er sie von seinem protestantischen Standpunkt aus versteht.

Den Ausführungen H.s möchte ich folgende Gedanken entgegenhalten. 1. Die grund-

sätzliche Wertung der katholischen Kirche und des Protestantismus ist abzulehnen. Nach ihm stellen beide Kirchen wesentliche Seiten des Christentums dar: in der katholischen Kirche Gesetz und Bindung, die statische Wahrheit, im Protestantismus Freiheit und lebendiger Fluß, die dynamische Wahrheit. Beide Seiten sind innerlich gleichberechtigt und gleichwertig. Der Herr hat seine Kirche „vielgestaltig“ werden lassen, wie Hermelink sagt, und die beiden Formen, von denen er spricht, sollen einander ergänzen. Die Frage, welche der verschiedenen christlichen Kirchen die wahre sei, die Kirche Christi, scheidet bei der Betrachtungsweise H.s aus. Daß vom katholischen Standpunkte aus diese Auffassung nicht geteilt werden kann, ist klar. Die katholische Kirche beansprucht, einzig und allein die wahre Kirche Christi zu sein. Sie kann daher die neben ihr bestehenden christlichen Kirchen und Gemeinschaften (Sekten usw.) nicht als gleichberechtigt anerkennen. Sie kann auch nicht im Sinne H.s zugeben, nur eine Seite christlichen Wesens zu besitzen, während andere Kirchen andere ebenso wertvolle oder gar noch wertvollere Seiten desselben darstellen. Sie allein ist die wahre Kirche Christi, voll und ganz, nach allen Seiten und Richtungen, die Christus seiner Kirche gegeben hat.

2. Trotz allen Strebens nach Objektivität ist H. in der Beurteilung der katholischen Strömungen der Gegenwart zu einseitig protestantisch. Das gilt besonders für den zweiten Teil seiner Studie. Weder die „*actio catholica*“ Pius' XI. und der Kurie noch die „Ordensüberschwemmung“, noch die „Bewegungen“, wie die Jugendbewegung, sollen einen Angriff auf den Protestantismus bedeuten. Ihr Sinn ist vielmehr die Weckung und Hebung des katholischen Lebensgefühls in den Katholiken selbst. Auch der „Winfriedbund“ und „Eucharistische Völkerbund“ wollen nicht in unlauterer Weise der Propaganda des Katholizismus dienen. Es ist bedauerlich und muß als unrichtig bezeichnet werden, wenn diese Dinge protestantischerseits als „Angriff“ gedeutet werden, wenn man dort von einer „Gegenreformation“ spricht, wie es u. a. auch *Schneider* im „Kirchlichen Jahrbuch“ 1923, 428 ff., tut. Wenn die Vertreter aller möglichen Weltanschauungen für ihre Sache in der Öffentlichkeit eintreten, warum will man es den Vertretern der katholischen Kirche verbieten, ein gleiches zu tun? Wenn jeder im Deutschen Reiche Freizügigkeit besitzt, warum soll es katholischen Ordensleuten verwehrt sein, sich niederzulassen, wo sie es für gut finden? Man lasse doch dem Spiel der konfessionellen Kräfte freien Lauf, und die Erfahrung wird zeigen, wo die größere Lebenskraft sich befindet.

3. Freilich können wir aus der Studie H.s auch lernen: das Streben nach gerechter, objektiver Beurteilung Andersdenkender, das trotz des Widerspruches gegen manches anerkannt werden soll, sowie die Warnung vor Übertreibungen, deren manche Katholiken sich schuldig gemacht haben. Wenn wir von den Protestanten verlangen, daß sie die katholische Kirche besser kennenlernen sollen, so müssen wir dasselbe auch gegenüber dem Protestantismus tun. Wer einen Einblick in das soeben erwähnte „Kirchliche Jahrbuch“ von *Schneider* tut, sieht, welch reiches Leben auch heute noch innerhalb der protestantischen Kirche vorhanden ist. Bei aller Wahrung unseres dogmatisch-grundsätzlichen Standpunktes können und dürfen auch wir uns des vielen Guten, das auf der anderen Seite geschieht, herzlich freuen und es anerkennen. Vor allem wird eine derartige Kenntnisnahme uns vor der törichten Illusion bewahren, als ständen wir heute am Sterbelager des Protestantismus und vor Übertreibungen, die aus dieser Illusion hervorgehen.

Trotz des Titels gehört die Broschüre von *L. Zscharnack* zu der eingangs gekennzeichneten Literatur, in der sich protestantische Theologen mit der katholischen Kirche der Gegenwart beschäftigen. Z. schildert zunächst, wie der Protestantismus von heute den katholischen Beurteilern sich darstellt. Er glaubt, eine doppelte Linie der Beurteilung konstatieren zu müssen: man findet katholischerseits in ihm „Zersetzung, Auflösung und sieht dann sein Ende im ‚modernen Heidentum‘; andererseits schaut man auf die einer Verfestigung zu-

strebenden, dem Katholiken sympathischen Elemente und sieht darin Annäherung an die katholische Kirche.“ (S. 6.) Z. belegt diese doppelte Art der Beurteilung durch eine Reihe von entsprechenden katholischen Äußerungen. Demgegenüber will nun Z. zeigen, daß die Lage der katholischen Kirche nicht so glänzend ist, wie es manchem Katholiken und auch Protestanten erscheint, und die der protestantischen Kirche nicht so schlecht ist, wie es von katholischer Seite behauptet wird. Was die katholische Kirche angeht, so weist er auf Krisen in ihrem Schoße hin: als solche erscheinen ihm die katholische Kritik am Einheitsgedanken, Abfall und Kirchenflucht in den Reihen der Katholiken, die von katholischer Seite gerügte Vernachlässigung der innerreligiösen Aufgaben zugunsten politischer und kultureller Betätigung. Was die protestantische Kirche angeht, so weist er zunächst auf die Verständnislosigkeit für das Positive des Protestantismus hin, die man vielfach bei Katholiken finde, für die er den Grund in der Eigenart der katholischen Glaubensauffassung sieht, und schließt mit einer Reihe von Mahnungen an seine protestantischen Glaubensgenossen, die das protestantische Selbstbewußtsein stärken sollen. — Die Beurteilung der katholischen und protestantischen Kirche durch Z. ist sehr einseitig. Die von ihm verwerteten „kritischen“ Äußerungen einzelner Katholiken werden in ihrer Bedeutung stark überschätzt und daraus „Krisen“ für die katholische Kirche gemacht. Dafür ein Beispiel: S. 17 werden folgende Worte P. Lipperts aus dem Büchlein: „An den Pforten der Kirche“ abgedruckt: „Immer noch dezimieren wir Katholiken selbst unsere eigenen Reihen aus Eifer für die Uniformierung oder aus mißtrauischer Angst um die notwendige Einheit oder gar aus selbstsüchtiger Unduldsamkeit. Wir betreiben die Einheit der Organisation wie einen Sport und schrauben die Geschlossenheit unserer Reihen solange zusammen, bis wir uns gegenseitig erdrücken.“ (S. 26.) Zu diesen aus dem Zusammenhang gerissenen Worten sagt Z.: „Das obige Zitat zeigt, daß manche, die diese Einheit als lebentötend empfinden, sich selber bald hier, bald da dieser Einheit entziehen.“ Und doch will P. Lippert nur vor einer unberechtigten Überspannung des Einheitsgedankens warnen, vor der Einerleiheit, nicht aber die Einheit kritisieren, noch viel weniger sich dieser Einheit entziehen. Daß Z. seine protestantischen Glaubensgenossen in ihrem berechtigten Selbstbewußtsein stärken will, ist nicht zu tadeln. Ob freilich seine Mahnungen zur Zurückhaltung, zur bewußten Verdeckung innerer Zwiespalte und Differenzen usw. viel fruchten werden, bleibt abzuwarten. M.E. können sie es bei dem protestantischen Prinzip der individuellen, absoluten Freiheit auf religiösem Gebiete nicht. Auch der Protestantismus unterliegt den eigenen immanenten Gesetzen, und der weitere Verlauf seiner Geschichte wird zeigen, wo er endet.

Während die beiden Arbeiten von Hermelink und Zscharnack wissenschaftlichen Charakter tragen, sind die drei Hefte „Gegenreformation einst und heute“ Flugschriften pamphletartigen Charakters. Ihre Einstellung ist rein polemisch und darum größtenteils unsachlich. Sie sind alle von der bereits obenerwähnten protestantischen Empfindung getragen, daß der Katholizismus von heute aggressiv ist und eine „Gegenreformation“ in Szene setzen will bzw. es schon getan hat. Nach einem einseitig gefärbten Überblick über die Gegenreformation des 16. und 17. Jahrhunderts wird im ersten Heft die „Gegenreformation“ der Neuzeit geschildert. Sie zeigt sich nach dem Verluste des Weltkrieges in der staatlichen Verkümmerng Deutschlands, in der Durchsetzung Deutschlands mit katholischen Kräften, in dem Streben nach Vorherrschaft des Katholizismus im deutschen Volks- und Staatsleben. Es ist hier nicht der Ort, auf all die Vorwürfe im einzelnen einzugehen. Lehrreich ist aber die Broschüre, weil sie zeigt, wie auf gewisser Seite jede Lebensregung der katholischen Kirche und jede tätige Anteilnahme der Katholiken am deutschen Staats- und Kulturleben als ein Unrecht und als ein Angriff auf den Protestantismus gewertet wird. In diesen Kreisen, aus denen diese Broschüre stammt, herrscht Kulturkampfstimmung. Es ist gut für uns, das zu wissen. — Das zweite Heft beschäftigt sich mit dem Guardinischen Wort von der „Sendung“ der katholischen

lischen Jugend. Der Verfasser glaubt, darin einen unberechtigten Anspruch sehen und die evangelische Jugend davor warnen zu müssen. „An uns ist's, der evangelischen deutschen Jugend die Gewißheit zu geben, daß sie erst recht berufen ist, und daß Gott für die Zukunft Deutschlands Großes von ihr verlangt.“ (S. 30.) Im ganzen ist dieses Heft weniger polemisch als das erste. — Das dritte Heft, von demselben Verfasser wie das erste, behandelt die gegenwärtige Lage der katholischen Kirche und sucht den Nachweis zu erbringen, daß der äußeren Regsamkeit der innere Fortschritt des Katholizismus keineswegs entspreche. Darum werden hier unter anderem behandelt die Diasporanot, die Mischehen, die Übertrittsbewegung — alles erhebliche Verlustkonten für die katholische Kirche. Die Broschüre schließt mit dem stolzen Wort: „Das Reich muß uns doch bleiben.“ Wenn man diese Ausführungen gelesen hat, kommt einem unwillkürlich der Gedanke: Wenn es mit der katholischen Kirche so schlecht steht, wie es hier geschildert wird, warum spricht man denn auf protestantischer Seite von „Gegenreformation“, von der „Aggressivität“ des Katholizismus?

Das letzte Schriftchen unserer Übersicht stammt von *Leonhard Fendt*, einem ehemals katholischen Theologieprofessor, der jetzt protestantischer Pfarrer in Magdeburg ist. Während er in seinem Buche: „Die religiösen Kräfte des katholischen Dogmas“ (München 1921) den Protestanten den hohen Wert der katholischen Glaubenswahrheiten für die lebendige Frömmigkeit klarzumachen sucht, entwickelt er in dem vorliegenden Schriftchen den Grundgedanken, daß der Katholizismus das Unfertige und Unvollkommene ist, der Protestantismus dagegen das Fertige und Vollkommene. In diesem sind alle religiösen Sehnsüchte erfüllt. Daher der Titel: „Erfüllung“, der nicht ohne weiteres verständlich ist. Diese „Erfüllung“ zeigt sich im Glaubensbegriff, im Ewigkeitsgedanken, in der Auffassung von Sünde und Rechtfertigung, in der Motivierung des guten Handelns, in der Liebe zu den Toten, in dem Handeln aus dem Glauben, in dem Reich-Gottes-Gedanken, in der wahren Innerlichkeit und in der Erfassung des Geistes Jesu. Zum Schlusse meint der Verfasser: „Die katholische Kirche hat schon viele Torheiten begangen; aber ihre größte Torheit war die, daß sie sich von Luther schied. Damit schnitt sie ihrer eigenen Pyramide die Spitze ab.“ (S. 23 f.) Das Schriftchen ist eine willkürliche Konstruktion, um die Überlegenheit des Protestantismus zu zeigen. Die katholischen Lehren werden deshalb zuungunsten der protestantischen umgebogen, damit die gewünschte Wirkung erzielt wird. Dabei werden alle Schwierigkeiten und Schattenseiten des protestantischen Systems verschwiegen, so daß dieses in unsachlicher Weise idealisiert wird. Deshalb kann dieses Büchlein nicht als eine objektive Darstellung bzw. Gegenüberstellung katholischen und protestantischen Glaubens gelten. Friedrich Hünemann.

Aus der katholischen Bewegung des 19. Jahrhunderts.

Johannes Kaster, Die christlich-sozialen Ideen und die Gewerkschaftsfrage. 69 S. Volksvereinsverlag, M.Gladbach 1922. — *Julius Mayer*, Alban Stolz und Friedrich von Drais, Eduard Steinbrück, Augustin Arndt, Selma von Seydlitz, Klothilde von Werthern, Klara von Dieckhoff. 6.—8., verm. Aufl. VIII u. 378 S. Herder, Freiburg 1924. — *P. Wendelin Meyer* O. F. M., Pauline von Mallinckrodt. Zu ihrem jugendlichen Seelenbilde nach Schülers Aufzeichnungen. 287 S. Aschendorff, Münster 1924. — *Paul Siebert*, Karl Fürst zu Löwenstein. Ein Bild seines Lebens und Wirkens. 577 S. mit 12 Abb. auf Kunstdrucktafeln. Verlag Jos. Kösel & Friedrich Pustet, Kempten u. München 1924. — *Hans Karl Wendlandt*, Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918. X u. 532 S. Ferd. Schöningh, Paderborn 1924. — *25 Jahre christliche Gewerkschaftsbewegung*. Festschrift. 269 S. Christlicher Gewerkschaftsverlag, Berlin-Wilmersdorf 1924.

* * *

Der Gewerkschaftsstreit, der bis zum Vorabende des Krieges das katholische Deutschland so leidenschaftlich erregte und mehr als einmal die oft gepriesene Einheit der deutschen Katholiken für unabsehbare Zeit zu zerreißen drohte, liegt heute hinter uns. Sein Schatten steigt in diesen Tagen noch einmal aus der hoffentlich für immer verschlossenen Gruft, da die *Christlichen Gewerkschaften* zur Feier ihres 25jährigen Bestehens einladen und in einer prächtigen *Denkschrift* sich selbst und anderen Rechenschaft geben über ihr Werden und Arbeiten, ihre religiöse Grundeinstellung, ihr nationales Wollen, ihre Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung. Aber selbst in den Gegenden, in denen einst die Gegensätze am schärfsten aufeinanderprallten, ist heute der Friede zwischen den feindlichen Brüdern geschlossen. Die berechnete Genugtuung darüber darf freilich nicht dazu verleiten, über die tiefere Bedeutung hinwegzusehen, die diesem Kampfe um die künftige Organisation der noch christlich denkenden deutschen Arbeiterschaft zugrunde lag. In einer kleinen, aber aufschlußreichen Schrift hat bereits vor mehreren Jahren *Johannes Kaster*, durch ein umfangreiches Quellenmaterial bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts hinaufsteigend, den Nachweis erbracht, daß in diesem Gegensatz Köln-Berlin zwei Sozialideen zum letzten Entscheidungskampf einander gegenübertraten, die einander die Führung streitig gemacht haben, solange man überhaupt von einem „sozialen Katholizismus“ reden kann. Die Berliner Richtung erscheint in dieser Darstellung als Ausläufer einer streng konservativen, mehr oder minder stark an die Gesellschaftsordnung der Vergangenheit sich anlehnenden Gesellschaftstheorie, während in der Kölner Bewegung der Anschluß an die moderne Staats-, Gesellschafts- und Wirtschaftsauffassung vollzogen ist.

Mitten in diesen Kampf der Ideen führt uns die Lebensbeschreibung des Fürsten Karl zu Löwenstein aus der Feder von *Paul Siebert* hinein und gibt m. W. zum ersten Male eine auf dem authentischen Material beruhende Darstellung der kritischen Zuspitzung, die diese Gegensätze zu Beginn der achtziger Jahre erfuhren. Der Aufschwung des deutschen Wirtschaftslebens nach der Reichsgründung hatte damals unter katholischen Industriellen des Westens zur Begründung des Vereins „Arbeiterwohl“ geführt, der seine liberale Wirtschaftsauffassung ziemlich unverhüllt zur Schau trug. Gegen diesen „Manchester-Katholizismus“ eröffnete alsbald Freiherr von Vogelsang im „Vaterland“ und in der späteren „Monatsschrift für christliche Sozialreform“ einen scharfen Kampf, und bald sollte es sich zeigen, daß er nicht allein stand, sondern auch im reichsdeutschen Gebiete zahlreiche Gesinnungsgenossen hatte. Über die einflußreiche Rolle, die in der nunmehr einsetzenden Gegenwehr gegen den rheinischen „Liberalismus“ dem Fürsten Löwenstein zufiel, lasse ich S. berichten (S. 214 ff.):

„Mit regstem Interesse verfolgte der Fürst die Wirksamkeit des Freiherrn von Vogelsang, der erstmalig Ende der siebziger Jahre im Wiener ‚Vaterland‘ seine sozialpolitischen Reform-

pläne zusammenhängend darlegte und erläuterte. ‚Ich kann Ihnen nicht sagen,‘ schrieb er am 21. Juni 1878 dem Grafen Leo Thun, ‚mit welcher Freude und welchem Interesse ich die sozialen und nationalökonomischen Artikel des ‚Vaterland‘ gelesen habe. Ich halte diese Ideen wirklich für epochemachend, und Gott gebe, daß sie Eingang finden, ehe es zu spät ist.‘

Kaum wurde durch das langsame Abbauen des kirchenpolitischen Kampfes in Deutschland die Bahn auch nur ein wenig für positive Arbeit frei, so ging der Fürst daran, die vom Baron Vogelsang vertretene soziale Bewegung ‚auch bei uns besser in Fluß zu bringen‘, nachdem er 1880 schon auf der Generalversammlung zu Konstanz eine präzise Stellungnahme der gesetzgebenden Körperschaften zugunsten der arbeitenden Klassen nachdrücklichst gefordert hatte. Doch erst 1882 gelang es dem Fürsten, die in sozialen Fragen immer noch außerordentlich schwerfällige Masse in etwas lebhaftere Bewegung zu setzen, indem er auf der Generalversammlung zu Frankfurt den Antrag stellte, dieselbe möge ‚in der Erwägung, daß zur Zeit eine Anzahl von Herren hier versammelt sind, die sich eingehend mit dem Studium der sozialen Frage beschäftigen, jene Herren zu einer alsbaldigen Beratung über die brennendsten Tagesfragen: Wucher, Arbeitslohn und Grundentlastung, einladen‘. Die Resultate dieser Aussprache sollten dann der Generalversammlung in Form von einheitlichen Resolutionen vorgelegt werden. Diesen Vorstoß hatte der Fürst durch besondere Einladungen an die zu jener Zeit führenden Sozialpolitiker wohlvorbereitet gehabt und in eingehenden Besprechungen mit den Mitgliedern des Lokalkomitees auch für diesmaligen endlichen Erfolg seiner wiederholten Anregungen Vorsorge getroffen. Er begründete seinen Antrag denn auch in derart eindringlicher Weise, daß die Versammlung demselben nicht mehr ausweichen konnte. ... Nach einer äußerst gründlichen und interessanten Aussprache nahm die Generalversammlung den Antrag des Fürsten in der Form an, daß sie den Generalkommissär beauftragte, ‚hervorragende katholische Sozialpolitiker zu einer Beratung über Wucher, Arbeitslohn und Grundentlastung einzuladen und das Ergebnis baldmöglichst vorzulegen‘.

Also war dem Fürsten von der Generalversammlung das direkte Mandat zur Weiterführung der sozialen Studienarbeit übertragen. Er lud nun auch sogleich die Herren *Franz Brandts* aus M. Gladbach, *Kaplan Dittmayer* aus Aschaffenburg, *Pfarrer Haus* aus Wörth a. M., Generalsekretär *Franz Hitze* aus M. Gladbach, Fürst *Karl zu Isenburg-Birstein*, Regens *Dr. Moufang* aus Mainz, *Pfarrer Wassermann* aus Neu-Isenburg und *P. Albert Maria Weiß*, O. Pr. aus Graz, zu den vorgesehenen Beratungen ein. Und von nun an setzte er alles daran, die Bewegung auch wirklich in Gang zu erhalten und zu greifbaren Resultaten zu führen. Welche Erwägungen ihn dabei leiteten, sprach er anfangs des Jahres 1883 in einer vertraulichen Darlegung aus, die wieder äußerst schlagend seine kluge Vorsicht und seine richtige Einschätzung der Dinge bekundet. ‚Von seite der Katholiken‘, so schrieb er, ‚ist unter Betonung der christlichen Postulate die soziale Frage mit besonderer Lebhaftigkeit zu ventilieren. Vor allem ist ein Arbeiterprogramm zu entwerfen und für einen über das ganze Deutsche Reich sich ausbreitenden ‚Arbeiter-Bund‘ zu wirken. Das ist notwendig aus folgenden Gründen: 1. um das Leben im katholischen Volke zu stärken und unter beständiger Führung zu erhalten; 2. um der Regierung gegenüber die politische Bedeutung der Katholiken zu wahren und zu erhöhen; 3. um der sozialen Revolution entgegenzuwirken, eventuell aber, um Einflüsse auf die revolutionäre Bewegung zu gewinnen, welche im Interesse der katholischen Kirche zu verwerten sind.‘

Unmittelbar nach der Frankfurter Generalversammlung ging der Fürst mit der ihm eigenen Tatkraft und nie erlahmenden Energie ans Werk. Er ergänzte das Komitee noch durch eine Anzahl von Herren (u. a. Domkapitular *Dr. Haffner*, *Dr. Ratzinger*, Graf *Franz Kußstein*, Baron *Vogelsang*, Redakteur *Dr. Jäger*, Regens *Dr. Prunner*, Professor *Stöckl*, Graf *G. Blome*, Bibliothekar *Dr. Bruder*, *Dr. Alfons von Steinle*, Professor *Dr. Vering*, Baron *Felix von Loe*), verteilte Referate und Korreferate und wies jedem sein genau umgrenztes Arbeitsfeld zu. Alle Fäden liefen beim Fürsten zusammen, der anfangs den Vorsitz führte

und denselben auf Wunsch aller Beteiligten auch nachher beibehielt. Nach gründlicher Vorbereitung, die ein sehr umfangreiches Beratungsmaterial ergab, lud der Fürst alle Komiteemitglieder im Juni 1883 zu einer Konferenz auf sein Schloß Haid in Böhmen ein. In mehrtägigen Beratungen wurde hier erstmalig die Handwerkerfrage, die Arbeiterlohnfrage, die Frage über die Berechtigung des Zinses und jene über die rechtliche Stellung des Bauernstandes behandelt. ... Als der Fürst namens des Komitees am 2. September 1884 der Generalversammlung zu Amberg die endgültigen Beschlüsse vorlegte und damit die dem Komitee gestellte Aufgabe als gelöst bezeichnete, da fanden diese Beschlüsse ‚nicht nur in katholischen Kreisen, sondern weit darüber hinaus Anklang und Zustimmung‘. Denn man schätzte sie allseits ‚als die vereinigte Meinung wissenschaftlicher Autoritäten einerseits und von wahrer Liebe zum Volke und zur heiligen Kirche Beseelter andererseits und als von Praktikern auf dem Gebiete der sozialen Frage gebilligte und gutgeheißene Prinzipien‘.

Die in Amberg ‚als Komiteemitglieder‘ letztmals versammelten Herren, ‚durch die seitherigen einträchtigen und in der Tat gesegneten Arbeiten verbunden, durch das Anregende des gegenseitigen Meinungsaustausches in ihren Einzelarbeiten wesentlich gefördert‘, faßten jetzt den Beschluß, eine ‚Freie Vereinigung katholischer Sozialpolitiker‘ zu bilden. Der größte Teil der seitherigen Komiteemitglieder trat dieser Vereinigung bei, die ihr Augenmerk nur auf praktische Tagesfragen richtete und unter dem Vorsitze des Fürsten eine unendlich wertvolle Tätigkeit entfaltete.

Eine erste Tagung dieser ‚Freien Vereinigung‘, die Ende April 1885 im Schlosse Kleinheubach zusammentrat, hatte der Fürst sehr sorgfältig vorbereitet. Es handelte sich um Beschlüsse über Sonn- und Feiertagsheiligung, über internationalen Arbeiterschutz und die Frage der Versicherung bei Erwerbslosigkeit. Der Fürst hatte alle Mitglieder vor der Tagung durch ‚Fragebogen‘ auf die Diskussionen vorbereitet, überdies Gutachten des katholischen Juristenvereines und theologische Gutachten eingeholt, um wohlfundierte sachliche Unterlagen für die Beratungen zu schaffen. Dieser Kleinheubacher Konferenz folgten im Jahre 1886 die Beschlüsse über Reorganisation der Gesellschaft, über Genossenschaftswesen und über die Handelsfrage. Im Jahre 1887 setzte man in Mainz die Beratungen über die Agrarfrage, Reorganisation der Gesellschaft durch Berufsgenossenschaften, über die Handelsfrage und Armenpflege unter weiterer Aufstellung von Thesen fort. Den Abschluß dieser Studienarbeit bildeten die in Prag im Jahre 1888 angenommenen Thesen über ‚die Arbeiter und ihre Rechte‘.

Schon in den Jahren 1882 und 1883 hatte eine katholische Studienkommission in Rom unter dem Vorsitze der späteren Kardinäle Jacobini und Mermillod eine Reihe sozialreformatorischer Thesen ausgearbeitet. Dies sowie die erwähnte ‚Freie Vereinigung‘ führte zur Gründung eines weiteren Verbandes auf internationaler katholischer Grundlage, der ‚Union catholique d'études sociales et économiques‘ in Freiburg in der Schweiz, welche vom Jahre 1884 bis 1891 wirkte. Diesem Verbands gehörte aus dem Deutschen Reiche vor allem wieder Fürst Löwenstein an, der zugleich dessen Ehrenpräsident war.

Den Arbeiten dieser Konferenzen, deren Fortführung Aufgabe einer am 17. April 1903 unter dem Vorsitze des Fürsten in Rom abgehaltenen Sitzung war, kommt eine weittragende Bedeutung zu. Denn das Programm der internationalen Vereinigung, ‚dessen einzelne Punkte früher vielfach umstritten waren, wurde durch die ‚Arbeiter-Enzyklika‘ Papst Leos XIII. zum Gemeingute der ganzen Welt.“ —

Diese Mitarbeit in der katholisch-sozialen Bewegung stellt freilich, so bedeutungsvoll sie in ihren Auswirkungen geworden ist, nur einen kleinen Ausschnitt aus dem arbeitsreichen Leben des Fürsten dar. Man darf ruhig behaupten, daß mehr als ein halbes Jahrhundert hindurch nichts von einiger Bedeutung die deutschen Katholiken bewegt hat, ohne daß Fürst Löwenstein an hervorragender Stelle daran Anteil nahm. In fünf Parlamenten ist er tätig gewesen, hat ein Gutteil der Geschichte des Zentrums miterlebt, war viele Jahre lang als

Generalkommissar die Seele der Katholikenversammlungen und hatte für alle Bestrebungen zur Förderung katholischer Kunst und Wissenschaft, zur Wiederaufrichtung des Ordenslebens allezeit ein offenes Auge und eine offene Hand. — Das neun Seiten umfassende doppel-spaltige Personenregister am Schluß des Bandes veranschaulicht am besten, wie viele Persönlichkeiten von Rang und Ruf in den Gesichts- und Lebenskreis des bis zu seinem Tode (1921) im stillen Dominikanerkloster unermüdlich Tätigen eingetreten sind. Er hat als einer der Führer der deutschen Katholiken die ungemein fleißig gearbeitete Biographie wohl verdient, die uns S. beschert hat, und als Mensch und Katholik auch die Verehrung, die dem Verfasser im Schreiben sichtbar die Feder führte.

Löwensteins Leben und Wirken stand im hellen Lichte des Tages und der Öffentlichkeit. In eine kleinere, bescheidenere Welt führen uns die Beiträge zum Leben der Ordensstifterin Pauline von Mallinckrodt, die *P. Wendelin Meyer* darbietet, und der zweite Band der Konvertitenbilder „Fügung und Führung“, die *Julius Mayer* in 6.—8. Aufl. aus dem Briefwechsel von Alban Stolz vorlegt. Aber auch diese kleinen Kreise voll geistigen Lebens und gegenseitiger Anregung haben durch das ganze verfllossene Jahrhundert hindurch für die katholische Bewegung nicht geringe Bedeutung gehabt. In ihnen ist in aller Stille das religiöse Leben aus totenähnlicher Erstarrung wieder erwacht. Aus ihnen sind, von dem grellen, zersetzenden Lichte der großen Welt unberührt, jene tiefen und starken Menschen hervorgewachsen, an denen eine nicht allzuweit zurückliegende Vergangenheit noch so reich war. Und es ist, damit verglichen, wohl kaum ein Fortschritt zu nennen, wenn heute so mancher gewiß Hoffnungsvolle, aber immerhin doch noch Unfertige von übereifrigen Freunden vorzeitig an die Öffentlichkeit gezerrt und in allen Phasen seiner wirklichen und angeblichen geistigen Entwicklung auf offener Bühne von allen Seiten bestrahlt wird.

Was *Meyer* aus den Tagebüchern des Münsterschen Professors Christoph Bernhard Schlüter, dessen gastliches Haus „Am Steinweg“ lange Jahre hindurch manch interessanten Gast kommen und gehen sah, zum Charakterbilde der Pauline von Mallinckrodt beisteuert, ist wohl an und für sich nicht von solch erschütternder Bedeutung, daß man mit dem Begleitzettel des Verlags gleich von „augustinischer Weitschau“ (!) reden könnte; vieles hat der Bearbeiter aus Eigem und Fremdem zur Auffrischung und Abrundung des Bildes hinzugefügt. Es bedarf aber auch solcher Übertreibungen gar nicht, um sich der Erinnerung an diese feine und reine Seele, deren Erscheinung aus den vergilbten Tagebuchblättern eines Erblindeten in duftiger Frische aufsteigt, von Herzen zu freuen.

P. v. M. stand, als sie damals bei Schlüter aus und ein ging, noch in jugendlichen Jahren. Seit 1849 war sie berufen, als Begründerin und erste Generaloberin der „Schwestern von der christlichen Liebe“ in Paderborn zu dem großartigen Aufschwung mitzuhelfen, den das weibliche Ordenswesen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts erlebte. Wer ihr Lebenswerk in diesem weiteren Rahmen überschauen will, findet jetzt ein unentbehrliches Hilfsmittel in dem neuen Werke von *Hans Karl Wendlandt*: „Die weiblichen Orden und Kongregationen der katholischen Kirche und ihre Wirksamkeit in Preußen von 1818 bis 1918.“ In einer Vollständigkeit, wie sie selbst die fleißigen Arbeiten von *W. Liese* nicht bieten konnten, werden hier nach einer Einleitung über die kirchenrechtliche Stellung und Bedeutung der Orden und Kongregationen die bestehenden weiblichen Ordensgenossenschaften in ihrer Geschichte und Eigenart dargestellt, in ihrer Wirksamkeit auf dem Gebiete der Caritas, des Unterrichtes, der Missionen, der Beschauung geschildert und in einem letzten statistischen Teil mit allen ihren Niederlassungen, der kirchlichen Diözesaneinteilung folgend, zusammengestellt. Eine Arbeit, in der die ganze ausgebreitete und oft schwer zugängliche geschichtliche Literatur verarbeitet und ein gewaltiges, an den zuständigen Stellen selbst eingezogenes statistisches Material verwertet worden ist. Der Verfasser ist — ein einzigartiger Fall — evangelischer Theologe. Sehr schön sagt er im Vorwort: „Das im folgenden Gebotene soll dem hohen

Ziele des Friedens zwischen den christlichen Bekenntnissen dienen und über die Grenzen meiner engeren Heimat hinaus den Willen zur gegenseitigen Liebe und zur christlichen Wahrheit in den Herzen aller derer wecken, die das gemeinsame Siegel des Kreuzes tragen.“ Er bekennt, daß ihm die erste Anregung unbewußt kein geringerer als A. von Harnack gegeben, indem er wiederholt auf die nicht ausreichend gewürdigte Bedeutung des neueren katholischen Ordenswesens hinwies, und daß an dem Zustandekommen des mühsamen Werkes katholische wie evangelische Männer den gleichen tatkräftigen Anteil genommen.

Ganz diesem Geist wohlwollenden Verständnisses für katholische Eigenart und katholisches Leben atmet auch der Briefwechsel des unvergeßlichen *Alban Stolz*, dieses geborenen Seelenführers mit evangelischen Freunden. Nie zur Veröffentlichung bestimmt, trägt auch er, wie das Personenverzeichnis ausweist, sein Teil bei zum Verständnis der katholischen Bewegung im 19. Jahrhundert.

Wilhelm Schwer.

AUS SEELSORGE, KIRCHE UND LEBEN

„Consolamini pusillanimes!“

1 Thess 5, 14.

Reichtum und Überfluß auf der einen, Not und Entbehrung auf der anderen Seite standen allezeit einer gedeihlichen Seelsorge hemmend im Wege. Erheblich verschärft und in weit größerem Umfange als zuvor sind diese Hemmnisse in der Kriegs- und Nachkriegszeit in die Erscheinung getreten: hier die materielle und seelische Not weitester Kreise, dort der kalte, rücksichts- und erbarmungslose Geist des Mammons, der „sich direkt der Geldentwertung und Teuerung, des Hungers und Massenelends bediente, um seine Tyrannenherrschaft aufzurichten.“ (Fastenhirtenbrief 1924.)

Immer wieder erneuert sich der Vertrag zwischen Faust und dem Teufel. Mephistopheles bietet dem Faust hienieden seine Dienste an, wenn Faust sich ihm für drüben verschreiben will:

„Ich will mich hier zu deinem Dienst verbinden,
Auf deinen Wink nicht rasten und nicht ruhn;
Wenn wir uns drüben wiederfinden,
So sollst du mir das gleiche tun.“

Darauf antwortet Faust, d. h. der moderne Diesseits-, Erwerbs- und Genußmensch:

„Das Drüben kann mich wenig kümmern;
.....
Aus dieser Erde quillen meine Freuden,
Und diese Sonne scheint meinen Leiden.“

Wer in die Fesseln dieses Paktes sich hat schlagen lassen, ermangelt der Eignung und Aufnahmefähigkeit für seelsorgliche Beeinflussung und wird für jede Seelsorge, die ihm ja völlig entbehrlich erscheint, in den meisten Fällen unerreichbar sein.

Das Volk aber — in weitestem Sinne genommen — leidet harte Not und seelische Qual. Die graue Sorge ist seine Begleiterin und quälende Beherrscherin seit fast einem Jahrzehnt. Und den vermeintlichen Silber-

streifen einer Hoffnung auf bessere Tage sah niemand außer einigen verstiegenen Träumern. Wenn aber einem Volke die Hoffnung zerbrochen ist, wenn ihm keine andere Zukunft vor Augen steht, als Last- und Kettenträger zu sein, dann wird dumpfe Resignation oder aber Verzweiflung die Folge sein.

Ist es zu verwundern, wenn die jahrelange Bedrängnis und Notlage seelische Werte zerstört oder gefährdet und damit der Seelsorge neue Hindernisse zu den alten hinzu in den Weg gewälzt hat? Leidenschaft und Leichtsinns und Verführung sind Ugrund und Quelle des Bösen. Das war immer so. Aber hat nicht der Krieg und mehr noch der ihm folgende „Friede“ auch besondere Gefahren für Religion und sittliches Leben gebracht?

Des Krieges rauhes Handwerk und lange Dauer stellte die eheliche Treue auf die Probe, und vielfach ward die Probe in der Heimat wie in der Etappe nicht bestanden. Die Nachkriegszeit hat weitere Trümmer zerstörten Familienglückes geschaffen. Kriegs- und Nachkriegsnot hat die Erziehung der Jugend beeinträchtigt, sowohl im Elternhaus als in der Schule. Die Not der Zeit hat ihren reichlichen Schuldanteil an der fortschreitenden Verwilderung und Kriminalität der Jugendlichen. Und hat nicht die Revolution und eine völlig falsch verstandene Demokratie einen Freiheitsrausch und eine Zügellosigkeit entfesselt, die erschreckend sind? — Seelsorgeschwierigkeiten!

Arbeiten können und wollen, aber keine Arbeit finden; arbeiten und Lohn erhalten, aber des Minimums zur menschenwürdigen Existenz ermangeln, von Weib und Kind Entbehrung nicht fernhalten können, das Recht unterliegen, Macht und Gewalt triumphieren sehen — das ist der günstige Nährboden für Groll und Haß und Erbitterung im Menschenherzen. Hat nicht der immer schärfere Kampf ums Dasein das Vertrauen und die Liebe unter den Menschen erschüttert und Mißtrauen und Zwietracht gesät, den Egoismus gesteigert und die Herzen verhärtet? Und ist nicht die Wohnungsnot unserer Tage

gleichbedeutend mit sittlicher Gefährdung?
— Seelsorgeschwierigkeiten!

Luxus und Wohlleben, Leichtsinns und Oberflächlichkeit fördern die Genußsucht und den Vergnügungstau. In gleichem Sinne wirkt, so paradox es lauten mag, die Not. Ein gequältes Volk sucht für verlorene Güter „Trost“ und „Ersatz“ in Surrogaten der Freude. Mit welcher Wucht lastet anderseits auf den tieferen Gemütern, den wahren Volks- und Vaterlandsfreunden, das nationale Unglück unseres Volkes! Wie schwer trägt zumal der Gebildete an dieser drückenden Last! Dazu erfüllt Gram und Bitterkeit über die innere nationale Zerrissenheit so manches Herz.

Wohl hat Christus die vollkommene Lösung des Leidensproblems der geplagten Menschheit gebracht. Wer Christi Jünger ganz geworden ist und ohne Vorbehalt, wem Christi Geist ganz zu eigen geworden, der geht mit ihm den Königsweg des Kreuzes stark und groß, und sei es ein Leben lang. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, daß das Kreuztragen keine leichte Sache ist für die Menschennatur. Da werden denn weniger starke Kreuzträger wankend in ihrem Gottvertrauen, wenn die Not nimmer weichen will und immer schwerer drückt, werden wankend in ihrer Gottesliebe und wankend selbst in ihrem Gottesglauben.
— Seelsorgeschwierigkeiten!

Diese Schwierigkeiten und neuen Hindernisse heischen vom Seelsorger Beachtung und Verständnis. Es ist allerdings das vielgenannte Wort nicht wahr oder nur zu einem geringen Teile wahr, das Frau von Staël ausgesprochen hat: *Tout comprendre c'est tout pardonner*. Aber das Verständnis der Volksnot ist dem Priester so wertvoll und unentbehrlich, damit vor seiner Seele das Bild des guten Hirten aufleuchte in neuer Größe und Schönheit und Anziehungskraft und ihn zu handeln bestimme gemäß dem Worte seines göttlichen Lehrers und Meisters: *Misereor super turbam!* Bischof Keppler hat bereits im Jahre 1909 in seinem Buche „Mehr Freude“ die beachtenswerten Worte geschrieben: „In Zeiten wie den heutigen ist vielleicht die Mahnung am Platze, daß nicht durch die vielen trüben Erfahrungen, durch die ganze

Misere der Gegenwart, durch die herzbedrückenden Sorgen und Befürchtungen der Ton der Freude in Predigt, Katechese, Paränese allzusehr gedämpft werde, daß nicht der Pessimismus in unser Innenleben und Berufswirken hineingreife mit seiner toten Hand — der wahren manus mortua, welche alles entblättert, entseelt, durchkältet, sterilisiert, was sie anrührt — sondern daß der gesunde, lebenswarme Optimismus uns erhalten bleibe, der die Heiligen nie verließ. Wenn die Ernte unserer eifrigen und emsigen Aussaat so gar nicht entsprechen will, so wollen wir fragen: „Hat es vielleicht auch am Sonnenschein der Freude gefehlt?“ Gilt diese Mahnung nicht in höherem Maße dem Priesterwirken in unseren Tagen, in der Not der Gegenwart? Glücklich der Priester, der als besondere Gottesgabe einen natürlich heiteren Optimismus sein eigen nennt und damit viel Sonnenschein zu spenden vermag! Aber jeder Priester, welches Temperament er auch haben mag, darf nicht vergessen, daß er Künder und Vermittler und Bringer des Evangeliums, d. h. der frohen Botschaft ist! Und wenn sein eigenes Innenleben tief erregbar und leicht empfindlich, das Instrument seiner eigenen Seele gar fein und zart besaitet ist, wenn er nach seiner ganzen Gemütsanlage tief und stark und die Not und das Leid seiner Mitmenschen fühlt — ihm ist die hohe Aufgabe gestellt, die Klug in die kraftvolle, hoffnungsfrohe Aufforderung gekleidet hat: „Zerbrich nicht am Leid der Welt, sondern hilf das Leid der Welt zerbrechen!“

Gewiß, auch der Priester steht selber nicht außerhalb der Not der Zeit; er empfindet sie so schwer wie irgendein anderer. Auch der Klerus hat Kriegsoffer an Gut und Blut gebracht; auch ihm ist die materielle Not nicht fremd geblieben. Gerade darum aber steht er dem Pulsschlag und der Not des Volkes umso näher. Wenn selbst der Kirchenfeind die Tatsache nicht übersehen kann, daß in den letzten Jahren eine erschreckend große Anzahl jugendlicher Priester vom Tod dahingerafft wurde, wenn selbst der Kirchenfeind nur noch wider besseres Wissen und verleumderischer Weise vom Wohlleben und der Bequemlichkeit der Geistlichen reden kann,

dann wird das christlich-gläubige Volk in seiner vielfachen Not und Bedrängnis um so mehr Liebe und Vertrauen dem Priester entgegenbringen, weil es weiß: der Priester ist einer aus uns, er gehört zu uns und trägt Kreuz und Leid gleich uns und mit uns!

Wie oft mag der Priester die Leidträger dieser Erde erinnern an das trostreiche Wort des Heilandes: „Kommet zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid; ich will euch erquicken!“ Damit aber hat er die unerschöpfliche Kraftquelle genannt, aus der auch ihm selber ohne Unterlaß Gnade und Segen zuströmt. Vom täglichen Morgenopfer des neuen Bundes zieht der Priester hinaus zu seiner Arbeit im Weinberge des Herrn, ausgerüstet mit Kraft aus der Höhe, mit dem Willen eines Eroberers für Gottes Reich und einem sieghaften Optimismus, den auch zeitweilige Mißerfolge und Undank und Enttäuschungen ihm nicht zu rauben vermögen. Vor dem Tabernakel lauscht er in trauter Zwiesprache der Lehre seines göttlichen Meisters und Seelenfreundes: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmütig und demütig von Herzen!“ Dort lernt er immer besser das Geheimnis erfolgreicher Seelsorgearbeit kennen, und das ist die Liebe. „Güte ist die größte Macht auf Erden“, so hat der Sänger von Dreizehnlingen gesagt, und die größte Macht der Seelsorge ist die Liebe. „Damit Christus in allen sich gestalte, ist daran festzuhalten, daß nichts wirkungsvoller ist als die Liebe. Daß man durch Härte und Strenge für Gott gewinnen könne, ist vergebliche Hoffnung; ja, wenn man auf Irrtümer allzu scharf schießt und die Fehler zu scharf tadelt, so gereicht das manchmal mehr zum Schaden als zum Nutzen.“ (Pius X.) An der Heilandsliebe entzündet und nährt sich des Priesters Liebe und Opferkraft, so zwar, daß sie ganz sich aufzehrt im Dienste der Menschenseelen und damit des Volkswohls. Bismarck hat seine gewaltige Lebensarbeit geleistet unter der Devise: *Patriae inserviendo consumor*. Des Priesters Ruhmestitel lautet: *Saluti animarum inserviendo consumor*. Die Kraft dazu gibt ihm das Apostelwort: *Caritas Christi urget nos* (2 Kor 5, 14).

Pfarrer Dr. Reinarz, Solingen.

Ein Brief.

Sehr geehrter Herr Professor!

Als Bezieher der neu gegründeten Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge habe ich mit lebhaftem Interesse den Aufsatz in Heft 1 über „Die alte Pfarrei in der neuen Stadt“ gelesen. Er behandelt fraglos eines der wichtigsten Probleme neuzeitlicher Seelsorgsarbeit, da heute alles darauf ankommt, daß sich unsere Geistlichen über die gewaltigen sozialen und geistigen Umschichtungen in der Großstadt klar werden, die, falls sie unbeachtet und unberücksichtigt bleiben, der Seelsorge immer mehr die engere und innere Fühlung mit der Gemeinde rauben und die Pastoration schließlich zu einem geschäftigen „Betrieb“ oder zu einer Form der Seelsorge machen, die eine *Elevatio* von wenigen Gutgesinnten bedeutet, aber die *Reparatio* der vielen außer acht läßt, die heute der Entfremdung von Religion und Kirche verfallen sind.

Heute außerhalb Ihrer Erzdiözese, aber geborener Kölner und viele Jahre Mitglied einer im Stadttinnern selbst gelegenen Pfarrgemeinde, konnte ich den leider nicht geringen Fortschritt des Abbröckelungsprozesses, von dem ja auch Sie als charakteristisch für die Großstadtpfarrei reden, seit Jahren beobachten. Man denke beispielsweise nur an die in jeder Pfarrei vorhandene größere oder kleinere Zahl von katholischen Familien, die vollständig mit dem kirchlichen Leben gebrochen haben, weniger aus grundsätzlicher Überzeugung, als vielmehr deshalb, weil sie durch die Seelsorge von dem Augenblicke an, wo sie den regelmäßigen Gottesdienst zu vernachlässigen anfangen, nicht mehr erfaßt wurden, um dann allmählich der Lauheit und Verflachung zum Opfer zu fallen. Man denke ferner an das in weiten Kreisen selbst der noch regelmäßigen Kirchenbesucher fehlende opferfreudige *Sentire cum Ecclesia*, an den Schematismus und die vielfach oberflächliche Auffassung des praktisch religiösen Lebens, an die mangelhafte Auswirkung desselben nach außen hin (vgl. Presse, Wahlen, Vereinsreden, Mittun in der Kleinarbeit des außerkirchlichen katholischen

Lebens usw.). Kurz, ein aufmerksamer Beobachter kann in der Großstadt immer wieder Beweise finden für die Tatsache, daß manche Pfarrgemeinden wohl noch „Funktionen“ ausüben, aber kaum noch religiöse Lebensgemeinschaften darstellen im Sinne von Pfarrfamilien, welche in wirksamer Weise alle umschließen, die wenigstens einigermaßen zu ihnen gerechnet werden und in ihnen mit-tätig sein müßten. Man verstehe den Ausdruck „Funktionen“ nicht falsch; er bezieht sich nicht auf die regelmäßigen gottesdienstlichen Veranstaltungen der Pfarrgemeinde, also nicht auf das eigentlich kirchliche Leben im Gotteshause, sondern auf die seelsorglichen Versuche, auch außerhalb desselben allen in der Pfarre alles zu werden. Und diesen Bestrebungen fehlt es m. E. ebenso an Einheitlichkeit und Zielklarheit, wie — gemessen an der tatsächlich vorhandenen und oft geradezu erschreckenden Entfremdung weiter Kreise vom religiösen Leben — an Erfolg; ganz besonders dann, wenn man als eigentliche *cura animarum* von heute nicht die weit müheiosere Heiligung der Getreuen ansieht, sondern die Sorge um die Irrenden und Verbitterten, deren wirklicher oder vermeintlicher „Radikalismus“ nicht selten den Anlaß dazu gibt, diese „weißen Heiden“ sich selbst zu überlassen und ihnen bestenfalls seelsorglich erst in articulo mortis näherzutreten.

Sie gehen, sehr geehrter Herr Professor, den Gründen des Zerfalls und des Abfalls nach und sehen m. E. die Hauptursache mit Recht in der Traditionslosigkeit, die eine Folge der unnatürlich schnellen geschichtlichen Entwicklung unserer Großstädte ist. Mich quält — und das sei Ihnen gegenüber einmal ganz offen ausgesprochen — seit langem die Frage, ob diese Traditionslosigkeit und die mit ihr gegebene Zersetzung des Gemeinschaftslebens auch dann einen solchen Umfang angenommen hätte, wenn der Klerus frühzeitig und ernstlich zur Erkenntnis und Abwehr dieser Gefahr gekommen wäre. Leider muß ich hier nach meinen Beobachtungen, die recht eingehend sind, in etwa von einem Versagen der Seelsorge sprechen, wenigstens in der oben angedeuteten Rich-

tung. Das soll durchaus kein Vorwurf, sondern nur eine Feststellung sein. Jedermann weiß, daß die Entwicklung zu unerwartet kam und sich förmlich überstürzte; der beste Beweis dafür ist wohl die Tatsache, daß heute vom alten Köln als von einer neuen Stadt gesprochen werden kann. Es steht ferner fest, daß die allermeisten Seelsorger sich redlich abmühten, durch erhöhte Anstrengungen dem riesig gewachsenen Aufgabenkreis gerecht zu werden, vor den sie sich allmählich immer mehr gestellt sahen. Wenn dennoch von einem Versagen die Rede sein soll, so gelten dafür gewiß auch die von Ihnen bereits angegebenen geschichtlichen Gründe. Einen Grund aber, und nicht den letzten, muß man nach meinem Dafürhalten in dem mangelnden Verständnis und in der Gleichgültigkeit vieler Mitbrüder gegenüber den sozialen und soziologischen Erfordernissen unserer Zeit erblicken. Sie, sehr geehrter Herr Professor, konnten bzw. wollten sich offenbar zu dieser Seite des Problems nicht weiter äußern. Es sei mir daher gestattet, in Ergänzung zu Ihren Darlegungen und vielleicht auch zur Einleitung einer Aussprache über diese Fragen folgende Tatsachen kurz anzudeuten.

Auch heute, darin haben Sie leider durchaus recht, werden wieder Stimmen im Klerus laut, die ein Zurückgehen auf das „Reinreligiöse“, auf die innerkirchliche Mission des heiligen Opfers, der Predigt und der Sakramentenspendung als Alleinheilmittel ansehen. Klassischen Ausdruck fand diese Stimmung jüngst in dem Wort eines Landgeistlichen in Westfalen: „Ich habe nur einen Verein, die Pfarrgemeinde, und nur ein Vereinshaus, die Kirche, und wenn alle in dieses Vereinshaus kommen und tun, was ich ihnen sage, dann wird's um die mir Anvertrauten gut bestellt sein.“ Daß heute nirgendwo mehr, auch nicht auf dem Lande und am allermeisten in der Großstadt, Zeiten herrschen, von denen man sagen kann, daß alle kommen und tun, was ihnen der Seelsorger sagt, ist eine Selbstverständlichkeit. Daher ist dieser oft gut gemeinte Separatismus überaus verfehlt. Wie verhängnisvoll eine solche Abschließung vom Leben außerhalb

des Gotteshauses für die Kulturmission und die Kulturkraft der Kirche sein würde, haben Sie dankenswerterweise schon betont. Auch Pfarrer *Strauß* in Essen, der in seinem Kirchenblatt zu Ihrem Aufsatz Stellung nimmt, schreibt (Nr. 35) zutreffend: „Ein Rückzug auf das Reinreligiöse würde, dem ist nicht zu wehren, den Verzicht auf die missionarische Aufgabe der Kirche bedeuten.“ Wir Geistliche sind gewiß nicht in erster Linie geweiht zu Vereinsleitern und zu Führern im sozialen Leben, sondern zu Priestern. Mithin kann nicht die Sozialarbeit — gedacht im weitesten Sinne als Zusammenfassung aller außerkirchlichen Bildungs- und Wohlfahrtspflege im Gemeinschaftsleben — die Hauptsache bilden, aber ebenso wenig darf auch die religiös-kirchliche Tätigkeit des Geistlichen das Ausschließliche sein. Manche Pfarrei mit einem persönlich untadeligen, aber sagen wir einmal sozial nicht interessierten und tätigen Priester weist beklagenswerte Zustände auf, während überall da, wo der Geistliche ein sozialer Priester ist, der sich bewußt bleibt, wie tief die Zustände des wirtschaftlichen Lebens auch in die Welt der Religion und Sittlichkeit eingreifen — man denke heute nur an zwei Fragen: Wohnungsnot und Arbeitslosigkeit! — kurz, wo ein Priester wirkt, der Verständnis auch für die wirtschaftliche Not und die geschichtliche Entwicklung der Gegenwart besitzt, ein blühendes außerkirchliches Gemeindeleben vorhanden zu sein pflegt. Da entwickelt sich von selbst das Vertrauen zwischen Klerus und Volk, das erst die tragfähige Grundlage für eine ersprißliche Seelsorgsarbeit bildet.

Die Ursache der oben erwähnten Ungültigkeit mancher Geistlicher liegt vielfach in der Interesselosigkeit gegenüber den außerkirchlichen Fragen, die in der Richtung Ihres Aufsatzes und der sozialen Arbeit überhaupt liegen. Letztere gilt hier und da auch heute noch als Liebhaberei gewisser Kreise. Man denke nur an die Einstellung mancher Kleriker zum Volksverein, der sich ja als katholische soziale Bildungsschule dieser Fragen seit Jahrhunderten in ernster und unermüdlicher Arbeit annimmt. Hat nicht die Entwicklung der letzten Jahrzehnte vollauf be-

wiesen, daß es sich hier um Lebensfragen des katholischen Volkes handelt, daß mithin die Mitarbeit der Geistlichen auf diesem Gebiete vollwertige und unerläßliche Arbeit im Dienste der Seelsorge bedeutet? Hier ist es mit bloßer Caritasarbeit, die jedem Seelsorger selbstverständlich erscheint, nicht getan. Gegenüber der Not von heute reicht die Caritas allein nicht aus, zu ihr muß die vorbeugende und aus verständigem Mitgefühl geborene soziale Arbeit treten, die nach Aug. Pieper wertvoller ist, als Wohltaten spenden. „Wer ein Almosen spendet und damit Armut lindert, tut gewiß ein gutes Werk. Ein weit besseres aber ist es, durch soziales Wirken vor Verarmung zu schützen und dafür zu sorgen, daß möglichst wenig Almosen nötig sind. Deshalb sollte keine Mahnung uns so sehr eingeprägt werden wie der wichtige Satz: Soziales Wirken ist fruchtbarer als Almosen. Es wäre ein sehr geeignetes Predigtthema, vor allem aber ein denkwürdiger Merkspruch für jeden Geistlichen.“ So Prälat Dr. A. Pieper in seinem höchst lesenswerten, aus der Praxis von Jahrzehnten geschöpften Büchlein „Soziale und staatsbürgerliche Arbeit der Geistlichen“ (M.Gladbach 1920, 31). Über die Frage zu sprechen, inwieweit die heutige Vorbildung des Klerus dieser Notwendigkeit noch mehr als bisher Rechnung tragen könnte oder müßte, würde den Rahmen dieser Zuschrift überschreiten.

Wenn vorhin vom Volksverein die Rede war, so ist damit schon angedeutet, daß ich neben den rein kirchlichen Bestrebungen dem Volksverein mit seiner sozialen und staatsbürgerlichen Bildungsarbeit für den Aufbau und die Pflege dessen in der Pfarrgemeinde, was an ihr noch bodenständig ist, eine besondere Bedeutung zusprechen möchte. Sie nennen (S. 77) als unentbehrlich für den Aufbau der modernen Großstadtpfarrei die Caritasarbeit, den Jugendverein, den Ständesverein und vor allem das Laienapostolat in seinen mannigfachen Formen. Ich vermisste hier den Volksverein, der Laienapostolat im besten Sinne geübt hat und, wenn gerade von geistlicher Seite regelmäßiger und planmäßiger in seinen Ortsgruppen ge-

arbeitet worden wäre, noch ganz andere Erziehungsergebnisse hätte erreichen können, als wir sie ihm schon heute verdanken. Er will gerade die bürgerliche Gemeinde heranzubilden, in welcher die guten Christen auch zu guten Staatsbürgern erzogen werden sollen. Dafür stehen ihm reiche Hilfsmittel zur Verfügung. Seine rund 5000 Ortsgruppen, die Arbeitsgemeinschaften geistig regsamer und sozial vorbildlich lebender Bürger sein wollen, seine etwa 50000 Vertrauensleute, die alle katholischen Familien aufzusuchen und wieder für die Pfarrfamilie zu gewinnen bestrebt sind, seine gediegene und umfangreiche Literatur, besonders auch über die hier in Rede stehenden Fragen (vgl. vor allem *Piepers Führer-Korrespondenz* und *A. Heinen's* reiches Schrifttum über den Familiencharakter unserer Pfarrgemeinde), seine regelmäßigen Konferenzen und Versammlungen, die alle Stände zusammenführen und an Hand der inhaltreichen Männer- und Frauenhefte ernste Lebensfragen besprechen wollen, um dadurch sozial erweckte Tatkraft zu bilden, seine Führerkurse im Geiste eines Franz Hitze (vgl. das neue Franz-Hitze-Kursushaus des Volksvereins in Paderborn usw.). Gerade die Hefte werden m. E. längst nicht in dem Maße für die Seelsorge fruchtbar gemacht, wie sie das verdienen. Ich denke hierbei z. B. an das soeben erschienene gelbe Heft 3 mit dem Titel „Heimat und Seele“. Es enthält u. a. auch eine warm geschriebene Abhandlung, die mit dem Thema Ihres Aufsatzes in engster Verbindung steht, unter dem Titel: „Die Heimatlosigkeit in der Großstadt.“ So will gerade der Volksverein den soziologischen Unterbau für ein Verwachsen der Pfarrkirche mit der Pfarrgemeinde aufrichten. In diesem Sinne müßte gewiß in Zukunft in der praktischen Seelsorge der vorbildlichen Arbeit des Volksvereins mehr noch Rechnung getragen werden. Von dieser Erwägung aus hat jüngst auch der H. H. Bischof von Trier angeordnet, daß in jedem Dekanat ein Geistlicher sich des Studiums der Volksvereinsarbeit besonders annehmen und als Förderer sich betätigen solle.

Das wären einige Gedanken, die in mir

durch das Studium Ihres Aufsatzes geweckt wurden. Wenn ich sie Ihnen mitteilen zu müssen glaubte, so bin ich mir klar darüber, daß wohl nicht alle Confratres ihnen rückhaltlos zustimmen werden. Eines aber gilt von ihnen: sie sind aus langjähriger Seelsorgearbeit geschöpft und daher zu einer innerlich begründeten Überzeugung geworden.

J. K.

Gestaltwandel der Seelsorge.

Einer vielhundertjährigen Periode enger sozialer Gebundenheit hat die neuzeitliche Befreiung und Verselbständigung der Persönlichkeit ein Ende gemacht. Der vergemeinschaftete Mensch der Vergangenheit ist zum Einzelmenschen geworden, der auch im religiösen Leben für seine Individualität mehr Raum, Anerkennung und Rücksichtnahme verlangt wie ehemals. Es mag zu weit gegangen, mindestens aber mißverständlich sein, mit *E. Michel* daraus die Notwendigkeit eines „Gestaltwandels der Kirche“ zu folgern, die einst dem in der Gemeinschaft mit anderen Aufgehenden, heute aber dem selbstbewußt sich ihrem Einfluß Entwindenden das Evangelium und die Erlösung vermitteln soll. Unzweifelhaft aber ist, daß die Seelsorge mit ihren zeitbestimmten und zeitgebundenen Veranstaltungen von dieser tiefgreifenden geistigen und sozialen Wandlung nicht unberührt bleiben kann. Sie konnte einst darauf zählen, daß sie mit der Menge auch den einzelnen, mit der Mehrheit auch die Gesamtheit gewonnen habe. Damals waren noch Massenübertritte zum Christentum und Massenbekehrungen möglich, und die Mittel der Gemeinschafts-seelsorge (Wallfahrten, Missionen, Prozessionen, kirchliche Vereine, Predigt) waren noch von durchschlagender Wirkung. Heute ist ein merkliches Versagen dieser hergebrachten Hilfsmittel der Massenseelsorge festzustellen, und die Pastoration wendet sich, auch ohne sich der tieferliegenden Gründe stets klar bewußt zu sein, neuen Wegen (Hausseelsorge, Exerzitien, Kartotheke, Pfarrbezirke, Laienhilfe) zu, die alle den einzelnen nicht mehr bloß auf dem Umwege über die Gesamtheit, sondern unmittelbar erreichen wollen.

Vor einiger Zeit erschien ein kleines Büchlein von *Karl Richstätter S. J.* „*Jesuitenmission und Pfarrklerus*“ (J. Kösel & Friedr. Pustet, Regensburg 1922). Der Pfarrer, der an die Veranstaltung einer Volksmission herangehen will, wird hier viel Lehrreiches und Praktisches über eine wirksame Vorbereitung und Unterstützung der Missionsarbeit finden. Aber bevor er zu diesen Abschnitten gelangt, wird ihn in der Einleitung eine statistische Tabelle „*Beteiligung an Jesuitenmissionen*“ in Groß- und Industriestädten aus den letzten 15 Jahren fesseln: geradezu ein Schulbeispiel für die inneren Beziehungen zwischen Gemeinschaftsleben und Gemeinschaftsseelsorge.

Ohne Frage ist die Volksmission das wirksamste Mittel zur Erfassung größerer Massen, das der Seelsorge je zur Verfügung gestanden hat. Man braucht zum Beweise nicht einmal ins 18. und 17. Jahrhundert zurückzugehen, als diese Missionen zum ersten Male eine religiös vernachlässigte Bevölkerung in unbeschreibliche Erregung versetzten. Noch um die Mitte des 19. Jahrhunderts vermochten sie nach vorliegenden Schilderungen selbst größere Städte ganz in ihren Bann zu ziehen. Um so lehrreicher sind die Ziffern, die R. auf Grund zuverlässiger Ermittlungen über die Beteiligung an den heutigen Stadtmissionen zusammenstellt. Wir beschränken uns hier auf Beispiele aus den Diözesen Köln, Münster und Trier und auf die Beteiligungszahlen der männlichen Pfarringesessenen über 14 Jahre.

Die Tabelle beginnt mit einer Gruppe von Stadt- und Industriepfarreien, in denen über 70, 80, ja 90 vom Hundert der Männerwelt an der Mission teilnahmen und die hl. Sakramente empfangen. Wir geben eine Anzahl von ihnen, und zwar von der unteren Beteiligungsgrenze aufsteigend: Bocholt (St. Joseph u. Liebfrauen), Koblenz (St. Joseph), Altenessen (Herz Jesu), Essen (Mariä Empfängnis), Neuß (St. Quirin), Münster (Herz Jesu), Bochum (St. Joseph), Düren (St. Anna), Koblenz (Herz Jesu), Katernberg, Andernach, Emmerich, Rheine, Bocholt (St. Georg), Eschweiler (St. Marien), Stolberg (St. Lucia), Eschweiler (Peter und

Paul), Odenkirchen, Rheydt (Hauptkirche). Schon hier ist deutlich zu erkennen, daß die Größe der Pfarre nicht den Ausschlag gibt — sehr volkreiche Pfarreien stehen sogar an der Spitze —, sondern ihre soziologische Struktur. Pfarrgebiete, in denen der feste Kern einer eingewachsenen Bürgerschaft und eine lebendige Tradition, verbunden mit einer gewissen äußeren Geschlossenheit und Übersichtlichkeit, noch ein mannigfach verschlungenes Gemeinschaftsleben ermöglicht, waren auch für die Gemeinschaftsseelsorge noch ein dankbares Arbeitsfeld.

Diese Gemeinschaftsbeziehungen werden durchlöchert und aufgelöst, je mehr die Siedelungsform großstädtischer Neustadtviertel die Menschen seelisch voneindertrennt und die fortschreitende Industrialisierung die Pfarrbevölkerung mit fremdbürtigen Bestandteilen durchsetzt. Im gleichen Maße verschlechtern sich aber auch Schritt für Schritt die Aussichten der Massenseelsorge. Man überschau einmal die Gruppe der folgenden Stadtpfarreien, in denen die Beteiligungsziffer der männlichen Pfarrangehörigen zwischen 70 und 50 vom Hundert lag. Wir ordnen sie diesmal von oben nach unten absteigend: Neuß (St. Marien), Krefeld (St. Joseph), Werden, Gladbeck (Lamberti), Bochum (St. Marien), Münster (St. Joseph und Kreuzkirche), Duisburg (Liebfrauen), Mülheim-Ruhr, Speldorf (St. Marien, St. Engelbert), Gelsenkirchen-Bismarck, Oberhausen-Altstaden, Recklinghausen (St. Paul), Trier (St. Laurentius und St. Matthias), Barmen-Rittershausen, Bergeborbeck, Wesel (St. Martini). Offenbar rücken wir hier überall schon in großstädtähnliche Verhältnisse, in die Industrieviertel und vom Stadttinnern zur Peripherie vor.

Und diese Richtung setzt sich fort bei denjenigen Stadtpfarreien, in denen die Mission nur noch zwischen 40 und 50 vom Hundert, ja zwischen 30 und 40 vom Hundert der Männer und Jünglinge erfaßte: Köln-Humboldtcolonie, Krefeld (St. Johann), Koblenz (St. Castor), Duisburg-Wanheimerort, Köln-Nippes (St. Joseph), Düsseldorf-Heerdt, Köln-Mülheim (Liebfrauen), Köln-Ehrenfeld (St.

Joseph und St. Peter), Düsseldorf (St. Antonius), Köln (St. Aposteln). Höchst a. M., Mannheim, München-Haidhausen, um noch einige außerhalb des niederrheinischen Diözesanverbandes gelegene Städte zu nennen, lassen den Charakter dieser Gruppe noch schärfer hervortreten. Hier steht die neuzeitliche Seelsorge vor den schwierigsten Aufgaben, hier wird auch der „Gestaltwandel der Seelsorge“ zuerst in neuen Formen dem Gestaltwandel des sozialen Lebens folgen müssen.

Wissenschaftlich-pastorale Vereinigung.

Die erste Jahresversammlung der WPV. seit dem Verlust ihres unvergeßlichen Begründers und ersten Vorsitzenden, Weihbischofs Dr. Joseph Stoffels, hatte am 7. Oktober einen kleinen, aber angeregten Kreis von Mitgliedern aus allen Arbeitsgebieten der Seelsorge in Köln zusammengeführt.

Bericht und Aussprache begannen mit dem Theologischen Ferienkursus, den die Vereinigung in Verbindung mit der Bonner Theologischen Fakultät vom 25. bis 29. August in Bonn veranstaltete. Die über alles Erwarten große Zahl von annähernd 150 Teilnehmern, unter denen insbesondere der so oft auf einsamen Seelsorgeposten treu aushaltende Landklerus in erfreulicher Stärke vertreten war, das sichtbare Interesse an den in den Vorlesungen behandelten Fragen und die lebhaft, zwei Nachmittage füllende Aussprache hatten schon unter den Kursteilnehmern den Wunsch laut werden lassen, diese geschlossenen Ferienkurse zu einer regelmäßig wiederkehrenden Veranstaltung der Vereinigung zu machen. Die Versammlung stimmte dem Vorschlag zu, in jährlichem Wechsel über das Stadt- und Landgebiet der Erzdiözese verteilte Tageskurse mit vorwiegend praktischer Zielsetzung und mehrtägige theologische Ferienkurse in Bonn mit ausgesprochen wissenschaftlicher Prägung einander folgen zu lassen.

Eine längere Erörterung knüpfte sich an

den zweiten Gegenstand der Tagesordnung: Neuwahl des Vorstandes und des Mitgliederausschusses. Man einigte sich grundsätzlich dahin, dem Vorstande den in der Satzung vorgesehenen Charakter des geschäftsführenden Organs der Vereinigung zu erhalten und ihm durch Beschränkung auf wenige, nahe beieinander wohnende Mitglieder die Erledigung der laufenden Geschäfte möglichst zu erleichtern. Dagegen soll der Mitgliederausschuß, in dem der Schwerpunkt der Vereinigung ruht, in Zukunft sorgfältig ausgebaut und in organische Verbindung mit der bereits bestehenden Gruppierung des Seelsorgsklerus nach Dekanaten oder Konferenzbezirken gebracht werden. Die Vorstandswahl hatte folgendes Ergebnis: 1. Vorsitzender Dechant *Könn*, Köln-Mülheim, 2. Vorsitzender Professor *Dr. Schwer*, Bonn; Schatzmeister Rektor *Karl Baums*, Köln; Schriftführer Rektor *Berrenrath*, Köln-Mülheim. Für die demnächstige Ergänzung des Ausschusses der vorläufig wiedergewählt wurde, soll ein Vorschlag ausgearbeitet werden.

Es soll der Versuch gemacht werden, von der Erhebung eines besonderen Vereinsbeitrages in Zukunft abzusehen und die Mitgliedschaft mit dem Bezug der „Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge“, des Organs der Vereinigung, zu verbinden. Die erforderlichen Abänderungen der §§ 4 und 5 der Satzung werden der nächsten Jahresversammlung vorgelegt.

Für das kommende Vereinsjahr ist ein Kursus über Landseelsorge (Gottesdienst, Jugendpflege, Dorfsitten, Dorfkirche, Dorfkirchhof) vorgesehen, der wenn möglich an mehreren günstig gelegenen Orten wiederholt werden soll. Auch eine Einführung in die Aufgaben der ländlichen Fortbildungsschule in Verbindung mit der Vereinigung der Religionslehrer an Berufsschulen wurde in Anregung gebracht. Die Vorbereitungen für die Einrichtung eines Studienzirkels zur Behandlung neuerer Seelsorgsprobleme wurde Pfarrer Bremer, Köln, übertragen.



[illegible]

Temporarily circulated from
Pacific School of Religion

GAYLORD

PRINTED IN U.S.A.

327737

Bonner Zeitschrift für
Theologie und Seelsorge

v.1
1924

CBPaC

327737

v.1
1924

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

